

ELTON EMANUEL BRITO CAVALCANTE

MITOS TRADICIONAIS E PÓS-MODERNOS EM "ÓRFÃOS DO ELDORADO"

**PORTO VELHO
2013**

ELTON EMANUEL BRITO CAVALCANTE

MITOS TRADICIONAIS E PÓS-MODERNOS EM ÓRFÃOS DO ELDORADO

**Dissertação apresentada como requisito
parcial à obtenção do título de mestre em
Estudos Literários do Programa de Pós-
graduação da Universidade Federal de
Rondônia.**

Prof. Orientador: Edinaldo Bezerra de Freitas

**PORTO VELHO
2013**

FICHA CATALOGRÁFICA
BIBLIOTECA PROF. ROBERTO DUARTE PIRES

C376m

Cavalcante, Elton Emanuel Brito
Mitos tradicionais e pós-modernos em "Órfãos do Eldorado"/ Elton Emanuel Brito Cavalcante. Porto Velho, Rondônia, 2014.
103 f.

Dissertação (Mestrado Acadêmico em Estudos Literários) - Universidade Federal de Rondônia/UNIR.

Orientador: Prof. Dr. Edinaldo B. de Freitas

1. Mitos tradicionais. 2. Mitos pós-modernos. 3. Esclarecimento. I. Freitas, Edinaldo B. de. II. Título.

CDU: 82-343

Bibliotecária Responsável: Cristiane Marina T. Girard CRB11/897



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA

NÚCLEO DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS

A Banca Examinadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão Pública do dia 23 agosto de 2013, considerou o candidato Elton Emanuel Brito Cavalcante aprovado.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Drº Edinaldo Bezerra de Freitas.
(Presidente / Orientador)

Prof.º Dr. Alexandre Pacheco (UNIR)

Prof.^a Dra Sonia Maria Gomes Sampaio (UNIR)

Profª Dra Heloísa Helena Siqueira Correia (UNIR)
(Suplente)

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela oportunidade;
A minha mãe e a minha tia, pelo incentivo;
A meus professores e a meu orientador, pela confiança.

SUMÁRIO

RESUMO.....	07
RESUMEN.....	07
INTRODUÇÃO.....	08
1. AMAZÔNIA: ISOLAMENTO E IDENTIDADE.....	13
1.1 O isolamento.....	13
1.2 A formação de uma identidade.....	17
2. OS MITOS TRADICIONAIS	25
2.1 o mito tradicional como explicação ontológica.....	25
2.2 O mito tradicional como valor moral.....	27
2.3 O mito pela perspectiva estruturalista.....	28
2.4 O mito enquanto dialética e esclarecimento.....	30
3. OS MITOS TRADICIONAIS E OS PÓS-MODERNOS	36
3.1 O enredo de Órfãos do Eldorado.....	37
3.2 Da mentira ao mito em Órfãos do Eldorado.....	41
3.3 Mito, religião e o choque entre as culturas em Órfãos do Eldorado.....	47
3.4 Mito e erotismo em Órfãos do Eldorado.....	53
3.5 O mito e o caráter de Arminto Cordovil.....	57
3.6 Os mitos do Eldorado e da Cidade Encantada.....	61
3.7 Os mitos de origem oriental.....	68
4. OS MITOS PÓS-MODERNOS A CRISE DA NARRATIVA TRADICIONAL..	70
4.1 o mito tradicional enquanto discurso em extinção.....	70
5. O AUTOR, O REGIONALISMO E A CRISE DO MITO TRADICIONAL.....	77
5.1. O Autor e contexto: negação do regionalismo.....	79
5.2. O romance atual e a sátira ao mito tradicional em <i>Órfãos do Eldorado</i>	86
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	97
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	100

Resumo: No presente trabalho, propõe-se a análise do romance *Órfãos do Eldorado* (2008), de Milton Hatoum, sob as perspectivas do mito tradicional e do pós-moderno em relação à realidade fática na Amazônia brasileira. O mito tradicional, representante das sociedades agrárias, pode ser tanto uma explicação ontológica e cosmológica para a realidade como, também, um discurso que carrega uma moral atrelada aos interesses do Estado. Para o mito pós-moderno, por sua vez representante dos centros urbanos e industrializados, o discurso mítico seria, além da explicação ontológica, um instrumento daquilo que se denominou de *Esclarecimento*, sendo este um processo representativo de todas as fases em que a razão moldara-se às transformações históricas na tentativa de eliminar os temores das pessoas frente às forças da natureza. Assim, o *Esclarecimento* define-se como a luta infindável dos grupos humanos no intuito de autopreservação e teria na contemporaneidade uma vertente nociva baseada naquilo que se convencionou chamar de *razão instrumental*, ou seja, a tecnologia científica que se alvoroça como a única forma de se chegar à verdade sobre as coisas, relegando às segundas categorias tudo aquilo que não possa vir a ser mensurado matematicamente. Dividiu-se este trabalho em cinco capítulos. O primeiro explica como se deu o processo de colonização e a formação de uma identidade do povo amazônico. No segundo, abordam-se os principais conceitos de mito desde a Antiguidade até a contemporaneidade. No terceiro, há uma descrição detalhada dos mitos tradicionais na forma como aparecem em *Órfãos do Eldorado*, analisados como praxe social de cunho utilitário, e responde-se às seguintes perguntas: quais são os mitos tradicionais que se visualizam no romance? O que representam? Quais as interpretações possíveis para eles? Possuem uma função pragmática na estrutura social? No quarto capítulo, verifica-se se os mitos tradicionais em *Órfãos do Eldorado* têm seu conteúdo como representações simbólicas dos povos da floresta, do caboclo da Amazônia, ou se apenas são meras informações pitorescas para entreter as camadas urbanas que veem nos mitos tradicionais tão-somente ficções mirabolantes, inviáveis, pois, como fontes de explicações ontológicas e de valor moral. Por fim, no quinto capítulo, há uma sondagem do perfil psicológico do autor, seu contexto social, enquadrando-o na questão da Amazônia atual; e responde-se à pergunta: a forma como Hatoum, em *Órfãos do Eldorado*, narra os mitos tradicionais enquadra-o na classificação de narrador tradicional ou de narrador pós-moderno?

Palavras-chave: mitos tradicionais, mitos pós-modernos, esclarecimento, razão, Amazônia, narração.

Resumen: En este trabajo se propone el análisis de la novela *Órfãos do Eldorado* (2008), de Milton Hatoum, por la perspectiva del mito tradicional y de lo postmoderno en relación a la realidad objetiva en la Amazonia brasileña. El mito tradicional, representante de las sociedades agrarias, puede ser una explicación ontológica y cosmológica de la realidad como también un discurso que lleva una moral ligada a los intereses del Estado. Para el mito postmoderno, representante a su vez de las zonas urbanas e industrializadas, el discurso mítico sería adicional a la explicación ontológica, o sea, un instrumento de lo que se llama el *Esclarecimiento*, es decir, un proceso que representa todas las fases de la existencia humana cuyo intento de las personas es lo de eliminar sus temores frente a las fuerzas de la naturaleza. Por lo tanto, el *Esclarecimiento* se define como la interminable lucha de los grupos humanos con el fin de auto-preservación y tendría un hilo en la contemporaneidad perjudicial: lo que se ha llamado la razón instrumental, es decir, la tecnología científica que se inquieta como la única manera de llegar a la verdad de las cosas, relegando a una segunda categoría todo conocimiento que no es probable y que no se mide matemáticamente. Este trabajo está dividido en cinco capítulos. El primero explica cómo fue el proceso de la colonización y la formación de una identidad de los pueblos amazónicos. En lo segundo, explicase los conceptos principales del mito desde la Antigüedad hasta la contemporaneidad. En el tercero, se hace una descripción detallada de los mitos tradicionales como aparecen en *Órfãos do Eldorado*, analizados como una praxis social pragmática, ahí se intenta dar respuestas a las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los mitos tradicionales que se mostrarán en la novela? ¿Qué representan? ¿Cuáles son las posibles interpretaciones de ellos? ¿Tienen una función pragmática en la estructura social? En el cuarto capítulo, cuestionase se los mitos tradicionales en el libro tienen su contenido como representaciones simbólicas de los pueblos de la floresta amazónica, o si no son más que meras informaciones para entretener a los estratos urbanos que ven en los mitos tradicionales sólo ficciones extravagantes, poco importantes como fuente de explicaciones ontológicas y de valor moral. Por último, en el quinto capítulo hay un estudio del perfil psicológico del autor, su contexto social, enmarcándolo en la situación actual de la Amazonia, y responde a la pregunta: ¿Como Hatoum, en *Órfãos do Eldorado*, relata los mitos tradicionales, y tal relato lo clasifica como narrador tradicional o narrador postmoderno?

Palabras clave: mitos tradicionales, mitos postmodernos, esclarecimiento, razón, Amazonia, narración.

INTRODUÇÃO

A produção literária na Amazônia está sob a égide de uma querela: há críticos que modernamente afirmam ser ela ideológica e limitada a uma perspectiva meramente regionalista; outros alegam ser ela mera cópia daquilo que é produzido nos centros mais desenvolvidos do Brasil. Nas entrelinhas dessa polêmica deixa-se entrever uma outra discussão, de caráter econômico: grupos hegemônicos, representantes do capital financeiro e industrial, pressionam para que os recursos naturais da região sejam convertidos em riquezas; e um outro grupo, que busca a preservação da floresta e da cultura dos povos tradicionais que nela residem, insinua que o caráter desenvolvimentista adotado na Amazônia destruirá o imaginário coletivo tradicional, formando um povo que não se reconhece a si mesmo nem a sua cultura.

Há literatos na região amazônica que abordam direta ou indiretamente esse tema, todavia um chama a atenção dos críticos: Milton Hatoum, o qual, além de se destacar pela sutileza de sua prosa, é alvo de um debate: alguns comentaristas dizem que sua obra tem cunho universalista; enquanto outros afirmam que ela é regionalista; e um terceiro grupo que ela se enquadra nas duas coisas simultaneamente. No seio dessa pendenga há uma concordância: quando se trata da temática regional na Amazônia, impossível não se referir aos mitos da tradição oral; e Hatoum aborda-os com profundidade; de fato, em seus livros, as personagens vivenciam-nos cotidianamente.

O discurso mitológico aí advém de uma espécie de fusão entre o real e o fantástico, a tal ponto de se questionar se os personagens estão inseridos em uma realidade onírica e transcendental ou numa representação realística do mundo. O questionamento é válido, pois, nos romances de Hatoum, não se sabe ao certo onde se iniciam as impressões dos personagens e onde se começam as representações fenomenológicas dos mitos. Compreender, portanto, o que é insinuado nesses romances é tarefa que tem como pressuposto uma análise do discurso histórico, que beira a uma aproximação entre o psicológico e o cultural. Afinal, os símbolos e signos expostos pelo autor coadunam com a noção de alteridade e de memória, numa espécie de impressionismo, pois nem sempre o que está posto em seus livros representa o que a coisa é, mas sim como as pessoas lembram-na ou gostariam de vê-la. Enquanto o mito exposto nas sociedades tem valor objetivo, válido para todos, os mitos em Hatoum têm um quê de subjetivismo típico das análises psicológicas dos romances pós-modernos.

Essa visão impressionista aparece incisivamente em *Órfãos do Eldorado*, romance publicado em 2008, cujo enredo tem como pano de fundo os mitos tradicionais e urbanos. O objetivo, por conseguinte, deste trabalho é analisar como tais mitos apresentam-se no texto tanto do ponto de vista fenomênico quanto histórico-dialético. Para tanto, deve-se ter claro que se usará neste trabalho duas tipologias distintas de mito: uma na vertente *tradicional*, e outra na *pós-moderna*, sendo que ambas se dividem em subtipos, não necessariamente excludentes entre si.

Na primeira vertente, o mito tradicional é aquele que se subdivide em duas perspectivas: como uma explicação ontológica e cosmológica para a realidade fenomênica; e, também, como um discurso ideológico que carrega em seu bojo uma moral e uma ética iminentemente atreladas aos interesses do Estado. Nesse sentido, estão os mitos estudados por Benjamin (1996) e Eliade (2000), e que se constituem num discurso que representa uma sociedade agrária e comercial, fora, portanto, do discurso inerente às sociedades industrializadas.

Quanto à outra vertente, a *pós-moderna*, o discurso mítico não seria visto apenas como uma explicação ontológica para os fenômenos físicos, mas, conforme Theodor Adorno e Max Horkheimer (2000), como um instrumento que se altera de acordo com os interesses das classes sociais hegemônicas; ele seria, assim, uma variante daquilo que os referidos autores denominaram de *Esclarecimento*. Este seria, portanto, um processo representativo de todas as fases em que a razão teria se moldado às transformações históricas, na tentativa de eliminar os temores das pessoas. Assim, a noção de esclarecimento transcenderia, por exemplo, as fases áureas da Grécia antiga e do Iluminismo, seria uma adequação aos interesses dos grupos humanos no intuito de autopreservação. A negação do materialismo grego seria na Idade Média, por essa ótica, uma adaptação do esclarecimento aos interesses econômicos medievais: se não havia fartura nem progresso, tornava-se imprescindível que o europeu mudasse sua mentalidade e aceitasse um discurso que renegava o corpo em prol da espiritualidade.

A grande crítica feita por Adorno e Horkheimer (2006) é que o esclarecimento, desde a Renascença, representando os valores da burguesia comercial e, depois, da industrial, deu ênfase demais ao racionalismo, ao materialismo, tentando a todo custo renegar o discurso filosófico, religioso e mitológico como forma de compreensão das realidades fenomênicas. Os mitos continuaram a existir, moldando-se, porém, aos interesses de grupos preocupados mais com o enriquecimento do Estado do que com o bem-estar do homem. Esse esclarecimento se concretizaria na razão *instrumental*, aquela baseada na técnica e que trabalha para o desenvolvimento apenas do capital. No entanto, essa postura não seria exclusiva da burguesia moderna, já apareceria representada nos clássicos da Antiguidade, pois, ao analisarem os

mitos contidos na Odisseia, Adorno e Horkheimer (2006) descobriram que Ulisses, ao se posicionar de maneira cética frente aos deuses e usar a sua astúcia somente para resolver seus problemas, age da mesma maneira que um burguês contemporâneo frente às adversidades econômicas: tudo mensura e crítica sob um viés pragmático. O mesmo posicionamento os autores citados encontraram em Juliette, personagem do romance “La Nouvelle Justine”, de Marquês de Sade: Juliette usa as orgias como forma de experimento científico para comprovar que a moral e a ética tradicionais eram contra a natureza humana. Agindo assim, Juliette representa a nova moral que estaria por vir e que suplantaria a baseada nos mitos e religiões tradicionais: a moral da ciência, cujo pressuposto é a de que o método e a técnica são as bases do saber e que a ciência em si é a nova detentora do título de deusa na sociedade contemporânea.

Adorno e Horkheimer (2006) demonstram que na sociedade urbana contemporânea tanto o conteúdo dos livros quanto a sua estrutura física pertencem a uma indústria cultural de massa, que faz uma espécie de censura sobre o que se diz nos textos. Assim, por mais que o discurso atual fale de democracia ou de “dar voz ao sujeito”, esse “dar voz” fica limitado àquilo que não prejudique a estrutura político-econômica da sociedade burguesa contemporânea. Sobremaneira, o que é dito nos livros nem sempre corresponde à realidade ou aos interesses das minorias políticas.

Então, por esse ângulo, pode-se afirmar que os mitos que aparecem no enredo de Órfãos do Eldorado representam de fato os interesses políticos, econômicos das minorias políticas na sociedade? E qual a relação direta entre os mitos descritos no contexto da obra com o contexto político social vivido pelo autor?

O meio usado para responder esses dois questionamentos teve como base o método histórico-dialético, porque a meta era entender o que estava oculto no discurso das personagens no romance supracitado através do choque entre os discursos das classes sociais que se encontram representadas no texto. Tal método foi usado no sentido de trazer à luz o confronto entre classes sociais – visão marxista tradicional; e no sentido de que não há uma dialética apenas em um momento específico da história, numa luta entre classes antagônicas, mas na própria estruturação da humanidade – visão de Adorno e Horkheimer (2006). Os mitos e a tecnologia teriam em comum o fato de serem ferramentas usadas pelo homem para vencer o medo perante as forças da natureza. A ideia de dialética então, de acordo com Ferreira (2008), leva também em consideração as transformações dos paradigmas sociais do ponto de vista diacrônico, porém se olvidar as mudanças ao longo da História, de forma semelhante ao pensado pela dialética hegeliana. Entender, pois, como o mito se apresenta em um romance é

símile em muito à análise histórica, afinal o historiador não pode limitar-se à obra em si; deve contextualizá-la e pô-la em confronto com contexto social e psicológico do autor, isto é, analisar o intrínseco e o extrínseco à obra. Essa é a postura de Antonio Candido (2010) ao afirmar que a análise do texto literário não se deve ater somente à forma ou ao conteúdo, mas a ambos simultaneamente. Os elementos externos (contexto, biografia do autor) seriam estudados como imanes ao texto.

Dessa forma, Candido (2010) aponta três elementos fundamentais para a crítica: a) os fatores externos (contexto): para estudá-los aqui se usará o modelo empregado por Adorno e Horkheimer (2006) quando analisam os mitos na Odisseia, pois para ambos o mito esconde interesses coletivos que devem vir à luz por meio de uma hermenêutica crítica dos conflitos históricos; b) os fatores individuais (biografia do autor): o escritor é um reflexo das gerações anteriores e de seus antecessores, o que ele escreve nem sempre são ideias suas. Por isso deve-se conhecer o passado dele e quais influências sofreu em relação à sua formação literária. Algo parecido diz Foucault (2006) ao afirmar não haver autor individual, pois o escritor representa determinados interesses dentro de um grupo social. Daí a análise de fatores externos estar intimamente relacionada à biografia do autor. Neste ponto é interessante trazer à tona as ideias de Michel de Certeau (1999), pois ele deixa claro que o texto, o discurso, não pertence ao indivíduo, mas à instituição à qual ele está inserido, assim o autor é um conflito entre os interesses pessoais do indivíduo, dos interesses do grupo no qual ele se insere e, também, de todos os conflitos sociais, temporais e locais que ele vivencia; c) e, por fim, o texto em si: há aqui as influências do formalismo russo, pois neste, segundo Wellek e Warren (1976), há a busca de um método científico para se estudar a linguagem literária, diferente dos feitos durante o final do século XIX; assim, os formalistas defenderiam um princípio basilar: estudar as características essenciais que distinguem a literatura de qualquer outra atividade humana e que os fatos literários devem ser priorizados em detrimento das abordagens filosóficas, psicológicas ou sociológicas.

Não se tentou aqui esse tipo de análise estruturalista como núcleo deste trabalho, porque se objetivou averiguar como os mitos, graças ao choque entre culturas distintas, surgem ou são retirados da memória coletiva, por isso usou-se as metáforas e analogias, porque elas são a base do texto literário, afinal a metáfora e alegoria “são utilizadas pela linguagem verbal para suprir a ausência de um signo que não transmita, na sua essência, a totalidade de uma qualidade inerente ao signo analisado. (ROSSI, 2007, p 42). Assim, o objetivo foi entender como os mitos tradicionais e pós-modernos são abordados na obra ora analisada.

Para que toda essa problemática seja adequadamente abordada, dividiu-se o corpo deste trabalho em cinco capítulos. O primeiro tem como escopo explicar como se deu o processo de colonização e a formação de uma identidade do povo amazônico. Essa abordagem se faz imprescindível para que se possa entender como os mitos na Amazônia se moldam, fundem-se e passam a representar o imaginário local.

No segundo capítulo tratou-se de explicitar os dois conceitos gerais de mito: os tradicionais, abordados desde alguns autores clássicos da Antiguidade até os pensadores da contemporaneidade; e os pós-modernos, basicamente relacionados aos filósofos da escola de Frankfurt.

No terceiro, existe uma descrição detalhada dos mitos tradicionais na forma como aparecem no romance, tentando interpretá-los como praxe social de cunho utilitário. A perspectiva de análise é pela ótica do mito tradicional, assim responde-se às seguintes perguntas: quais são os mitos tradicionais que se visualiza no romance? O que representam? Quais as interpretações possíveis para eles? Possuem uma função pragmática na estrutura social?

No quarto capítulo, verifica-se se os mitos em “Órfãos do Eldorado” têm seu conteúdo como representações simbólicas dos povos da floresta, do caboclo da Amazônia, ou são meramente informações pitorescas para entreter as camadas urbanas que veem nos mitos apenas lendas e os renegam como fontes de explicações ontológicas e de valor moral. Os mitos tradicionais no livro citado são abordados não como coisas em si, de uma realidade objetiva, mas como fenômenos que são representações de uma cultura em extinção (a agrária, com base na agricultura familiar); desta forma, o público leitor burguês adota a aceitação dos mitos não como forma de ensinamento real, mas como mera informação e entretenimento.

Por fim, no quinto capítulo, há uma sondagem do perfil psicológico do autor, seu contexto social, enquadrando-o na problemática da Amazônia atual; e responde-se à pergunta: a forma como Hatoum, em Órfãos do Eldorado, narra os mitos tradicionais enquadra-o na classificação de narrador tradicional ou de narrador pós-moderno?

1. AMAZÔNIA: ISOLAMENTO E IDENTIDADE

O enredo do romance *Órfãos do Eldorado* desenvolve-se na Amazônia, mais especificamente em duas cidades, Vila Bela e Manaus, durante os ciclos da borracha. Por isso, torna-se importante contextualizar historicamente a região, abordando alguns tópicos fundamentais: a questão do isolamento geográfico e cultural e sua relação com os mitos amazônicos; e, também, o multiculturalismo e o processo de formação de uma identidade regional ao longo da história amazônica.

1.1 O isolamento

Loureiro (2000) afirma que um dos aspectos fundamentais para compreensão da Amazônia brasileira é o isolamento que ela teve em relação aos eixos administrativos do Brasil. No entanto, deve-se frisar que essa noção de isolamento partiu da perspectiva do colonizador português, pois para as miríades de povos indígenas, com línguas e costumes distintos, que já habitavam na Amazônia, esse conceito é inócuo.

Desde a Descoberta, o colonizador europeu deparou-se com duas realidades complexas na Amazônia: havia povos como incas, cujo desenvolvimento cultural estava em estado semelhante aos da Europa de então; e existiam também nações indígenas em estado de desenvolvimento tecnológico muito aquém dos padrões europeus. Em vista dos dois tipos citados, o colonizador considerava-se culturalmente superior em relação aos indígenas, pois o conceito de cultura assimilado por ele tinha como fundamento o racionalismo platônico. Para Platão possuía cultura aquele homem que fosse letrado e tivesse alto grau de erudição.

No entanto, o conceito de cultura abordado neste trabalho deve ter como base as ideias de Ferdinand de Saussure (1999), quando este lança as bases do estruturalismo moderno ao abordar as línguas não como algo que deva ser estudado apenas na sua parte culta, mas como um fenômeno humano em toda a sua plenitude, pois para ele o objeto da Linguística deve ser buscado não apenas no uso da linguagem erudita e culta, mas primeiro em “todas as manifestações da linguagem humana, quer se trate de povos selvagens ou de nações civilizadas, de épocas arcaicas, clássicas ou de decadência, considerando-se (...) todas as formas de expressão” (SAUSSURE, 1999, p. 13).

Entretanto, e independentemente da noção de cultura, o colonizador português deparou-se com um problema árduo: encontrara-se com povos que estavam em uma fase

de desenvolvimento comercial ainda primitiva. Assim, o processo de colonização foi tortuoso, porque as vias terrestres responsáveis por interligar as futuras terras brasileiras consistiam em trilhas densas e inóspitas, ou em rios caudalosos e encachoeirados; além disso, o colonizador teve que enfrentar toda a sorte de intempéries na região. Nesse contexto, a comunicação entre os portugueses no Novo Mundo era escassa; todavia, pressionados pelas políticas do Mercantilismo, tornou-se intensa a expansão geográfica; devido a isso foram criados arraiais e missões cada vez mais distantes das sedes administrativas no Brasil; assim, para manter o contato com essas localidades, os rios foram os meios mais práticos de estreitar a comunicação. As trilhas por terra poderiam ser uma alternativa, mas as feras selvagens, as doenças tropicais e os ataques indígenas tornavam tal opção onerosa demais para Portugal.

Os portugueses, assim que conquistaram o litoral e adentraram no interior, resolveram, para explorar melhor a região, dividi-la administrativamente; surgiram então as Capitanias Hereditárias, as quais foram pouco produtivas, o que manteve penosa a articulação entre o Norte e o Sul do Brasil. Depois dos Governos-Gerais, Portugal, preocupado com os conflitos com os espanhóis na parte Norte, resolveu, então, dividir o Brasil em dois Estados autônomos, denominados de província do Brasil e província do Maranhão e Grão-Pará. Esta última abrangia o que hoje se chama de Amazônia Legal Brasileira, é o que diz Loureiro de forma incisiva:

Até então, a Amazônia, do ponto de vista de sua organização político-administrativa, como parte integrante do império que Portugal construía pelo mundo afora, compunha uma área sem vínculos de subordinação como o Brasil. Era inteiramente autônoma. Formava um Estado, que recebia diretamente de Lisboa, com os governantes de lá expedindo toda sorte vasta de cédulas régias e mais atos administrativos que regulavam o processo político da região. O Estado do Maranhão e Grão-Pará, criado em 1624, com sede em São Luís, compreendia justamente o mundo amazônico sob soberania portuguesa. (LOUREIRO, 2000, p.22).

Por conseguinte, o conceito de “Amazônia” brasileira adveio de um Estado distinto dentro do próprio Estado, fruto de uma tentativa de divisão de terras de extensões continentais, sob o jugo de uma nação pouco populosa para um processo contundente de povoamento. Essa escassez populacional de Portugal contrastava com as grandes quantidades de nações e povos indígenas que habitavam tanto o litoral quanto o interior das terras tupiniquins. Esse contraste levou a uma séria consequência para a parte Norte do Brasil, pois aqui houve a predominância da língua tupi sobre a portuguesa, fato que perdurou ainda no Brasil pós-colonial.

Por sua vez, desde o século XVI, os jesuítas tentavam diminuir o isolamento entre os povos que aqui habitavam ao criar uma linguagem comum, mas isso nem sempre era visto com bons olhos por Portugal, é o que Cândido afirma:

Os jesuítas submeteram esse idioma [o Tupi] à disciplina gramatical e ele se tornou, com a designação expressiva da “língua geral”, o principal veículo de comunicação entre colonizadores e indígenas; depois, entre os descendentes dos colonizadores, muitos deles mestiços. A obra de Anchieta e a prática extensiva da língua geral indicam que poderia ter-se desenvolvido no Brasil uma cultura paralela e um bilinguismo equivalente ao que ainda existe no Paraguai (devido também à catequese jesuítica). Essa concorrência alarmou as autoridades metropolitanas, interessadas em usar o seu próprio idioma como instrumento de domínio e homogeneização cultural, a ponto de, no século XVIII, proibirem o uso da língua geral nas regiões onde ela predominava (CÂNDIDO, 1999, p. 19).

Outra tentativa de diminuir o isolamento, foi a de, no vale amazônico, no século XVIII, criar-se um núcleo econômico semelhante ao do eixo sul, com base na *plantation*, todavia esse empreendimento não vigorou, pois as condições naturais, segundo Caio Prado Jr (1980), eram de insalubridade. Nesse período, o trabalho realizado pelos indígenas que interessava aos portugueses era o de coleta de vegetais, conhecidos como “drogas do sertão”. Por muito tempo esse foi um dos principais recursos que a floresta poderia oferecer à Coroa, e a extração perdurou mesmo quando boa parte do país já estava se industrializando.

Em um primeiro momento, ainda nos idos iniciais da colonização, não houve muita resistência dos indígenas em relação a essa prestação de serviço, pois o que era coletado trocava-se por objetos variados trazidos pelos europeus, o que se denominou escambo. Quanto ao trabalho realizado nesse período na Amazônia, segundo Caio Prado Jr. (1980) havia basicamente dois tipos de atividades: “penetrar a floresta ou os rios para colher os produtos ou capturar o peixe; e conduzir as embarcações que fazem todo o transporte e constituem o único meio de locomoção. Para ambos estava o indígena admiravelmente preparado” (PRADO JR, 1980, p. 70).

No entanto, com a necessidade cada vez maior de trabalhadores braçais, Portugal tentou primeiro impor a escravidão aos indígenas, os quais sucumbiram às doenças trazidas pelo europeu e pela inadequação ao regime de escravidão. Foi devido a isso que entrou outro grupo étnico para a formação da identidade na Amazônia, pois a Coroa portuguesa resolveu, paralelamente ao regime da escravidão indígena, adotar a escravidão do africano, escravidão essa que teve início na primeira metade do século XVI durante a produção açucareira. A formação de um Estado nacional, por conseguinte, foi marcada pela insalubridade, pelo isolamento e pela escravidão. Para Prado Jr. (1980), tais fatos fizeram a

colonização na Amazônia lembrar muito mais uma grande aventura do que a formação de uma sociedade estável e organizada.

Entretanto, uma instituição forte, a Igreja, por meio dos jesuítas, ajudara a diminuir o isolamento geográfico na região. É o que afirma Prado Jr (1980) ao falar que os padres jesuítas realizaram um importante papel econômico no vale amazônico: “A eles cabia a iniciativa do desbravamento de todo este território imenso, semeando suas missões num raio de milhares de quilômetros. Estas missões (...) constituem importantes empresas comerciais” (PRADO JR, 1980, p. 71). Esse trabalho dos padres, porém, ainda era ínfimo frente à imensidão territorial na Amazônia.

Piza (2012) afirma que Euclides da Cunha, no início do século XX, escrevia sobre o quanto a Amazônia era complexa e como a literatura da época não a compreendia em toda a sua magnitude. Sobre os textos do autor fluminense, há também a interpretação de Francisco F. Hardman (2009), para quem Euclides apontava a visão de uma Amazônia como se fosse um paraíso perdido. Hardman (2009) revela um Euclides abismado com rios imensos e uma exploração já forte do homem sobre o próprio homem, isto é, na exploração dos seringueiros pelos seringalistas em busca do tão precioso látex. Assim, perante essa exploração, os escritos sobre a Amazônia aparecem entrecortados, revelando apenas parcialidades desse universo vasto e estranho. A literatura dos viajantes ou a dos escritores nacionais não capta o quanto a Amazônia, mesmo sendo ainda um paraíso em termos de abundância de riquezas naturais, está atrelada ao capitalismo em sua vertente mais avassaladora, a do trabalho semiescravo. É essa situação de paraíso perdido e paraíso a ser explorado que era vista só de passagem pelos literatos da época de Euclides. Este consegue se assombrar com as duas situações simultaneamente.

Décadas depois, devido às diversas crises econômicas, principalmente a quebra da bolsa de Nova York, - a constante necessidade de superar o caos econômico levou o Estado brasileiro a adotar políticas cada vez mais contundentes de exploração dos recursos naturais da Amazônia, e entre essas políticas a de constante povoamento foi mais intensa a partir da década de 30 do século XX. Em suma, o isolamento perdurou até o Estado Novo, quando a busca pelo látex, durante o segundo ciclo da borracha, impôs ao governo brasileiro uma maior atenção à região amazônica. A implementação do “Acordo de Washington” gerou um movimento que iria dar grande contribuição para o povoamento, que foram as grandes ondas de migração de nordestinos para a região, principalmente para o extremo Oeste da Amazônia: “A intensa busca pela borracha trouxe consideráveis contingentes de trabalhadores oriundos, sobretudo, da região Nordeste do país para os vales do Madeira,

Mamoré e Guaporé e seus afluentes a fim de atuarem na coleta do látex” (TEIXEIRA; RIBEIRO, 2001, p.162). Houve então a criação de alguns territórios, divisão de estados para que o problema do isolamento fosse diminuído.

As políticas voltadas para esse sentido continuaram depois de Vargas, mas foi durante a Ditadura Militar que o assunto tomou novamente um grande interesse nacional, pois durante o governo de Emílio Garrastazu Médici se criou, em 1970, o INCRA, uma autarquia federal cujo objetivo era a colonização e reforma agrária de forma rápida e plena. Logo em seguida, a 16 de agosto de 1970, foi criado, via Decreto-lei, o Programa de Integração Nacional – PIN, sendo que a meta deste era a promoção de obras básicas de infraestrutura que implementassem a ampliação econômica e a colonização de extensas áreas não ocupadas. Para tal promoção, o INCRA passou a implantar vários projetos de colonização. Deve-se salientar que tais projetos de colonização e urbanização foram em muitos casos financiados pelo capital internacional, principalmente pelo Banco Mundial.

Entretanto, a preocupação com a colonização a qualquer custo levou a outras consequências como a destruição e exploração indevida dos recursos da floresta amazônica. A questão do isolamento diminuiu bastante, mas houve críticas nacionais e internacionais às consequências acima descritas, tanto que o próprio Banco Mundial resolveu tentar reverter o processo de expansão acelerado na Amazônia.

De certa forma, pode-se dizer que cada vez mais o isolamento vem sendo diminuído na região, mas isso, como se viu, leva a consequências graves, pois populações tradicionais das florestas cada vez mais são reduzidas em prol do progresso econômico, o que torna sempre novo o debate acerca da formação de uma identidade cultural na região, principalmente em épocas de globalização.

1.2. A formação de uma identidade

O conceito de “identidade” aqui deve ser entendido não como algo acabado, terminado, mas como um processo, a identidade não é algo que se encerra em uma noção dada previamente, mas sim “algo que se constrói enquanto o sujeito compartilha, enquanto está posto em relação, nos levando a pensar nesse processo sempre em interface com a alteridade” (BOECHAT, 2011, p. 16).

Portanto, nesse sentido, a Amazônia sempre teve uma identidade, mesmo quando não havia a predominância do idioma e cultura portugueses, afinal os variados povos que viviam nestas terras comprovam o compartilhamento, a construção de culturas

e a citada “interface com a alteridade”. A preocupação com uma “identidade regional” aflorou quando surgiu uma população mestiça e esta divergiu, dialeticamente e fisicamente, com o poder centralizador da administração do Estado brasileiro. Essa preocupação, em um primeiro momento, estaria muito mais atrelada aos interesses administrativos do Estado.

Devido à escassez da mão de obra portuguesa para tarefas na colônia, não predominou um conceito de identidade baseado nos valores europeus, pois na Amazônia “havia predominância do índio sobre o negro e o branco. E, evidentemente, dos caboclos, isto é, mestiços descendentes de índios e brancos” (LOUREIRO, 2000, p. 28). É, pois, um local de choque cultural. Os conflitos internos, as entradas do africano e do europeu fizeram a região rica em dialetos e etnias. Unificar isso sob o jugo da língua e cultura portuguesas tornou-se tarefa dantesca, principalmente em relação às culturas amazônicas, pois prevaleceu nestas a miscigenação, o sincretismo religioso, a difusão de mitos e lendas africanas e europeias que se misturaram aos de origem indígena, formando algo original e complexo.

E foi esse amálgama de raças e crenças que fez surgir o povo local, muitas vezes unido pela pobreza, perseguição e problemas políticos locais. E essa formação foi tortuosa até mesmo em relação à expressão literária nacional, é o que afirma Cândido (1999) ao comentar o surgimento da literatura no Brasil colonial:

A sociedade colonial brasileira não foi, portanto, (...) um prolongamento das culturas locais, mais ou menos destruídas. Foi transposição das leis, dos costumes, do equipamento espiritual das metrópoles. A partir dessa diferença de ritmos de vida e de modalidades culturais formou-se a sociedade brasileira, que viveu desde cedo a difícil situação de contato entre formas primitivas e formas avançadas, vida rude e vida requintada. Assim, a literatura não “nasceu” aqui: veio pronta de fora para transformar-se à medida que se formava uma sociedade nova (CÂNDIDO, 1999, p. 12).

Evitar a expressão oral das culturas tornava-se, segundo Cândido (1999, p. 19), imprescindível para o domínio geográfico e cultural, tanto que uma das iniciativas dos grandes latifundiários, antes e após o período colonial, era separar os escravos que pertenciam a uma mesma etnia ou nação; a intenção era dificultar a comunicação ao máximo. Muitos escravos indígenas e africanos que trabalhavam nas mesmas lavouras não raramente eram inimigos tribais em suas terras natais, assim prefeririam morrer a se unir ao inimigo ancestral.

Tal hostilidade era útil para o escravocrata, e para os colonos portugueses de uma forma geral, afinal adotavam a política do “dividir para melhor conquistar”. Esse

fato foi comum desde os primeiros momentos da colonização e se intensificou ao longo do ciclo da escravidão em todo o Brasil, pois a intenção era eliminar os traços culturais dos povos nativos e dos escravizados, e a melhor maneira de se fazer isso era combatendo a língua nativa destes, principalmente no tocante à expressão literária oral.

As narrativas, os contos, as fábulas etc. trazem em seu bojo certo ensinamento moral e disciplinar de cunho pragmático: o objetivo central é organizar a sociedade para que ela supere as adversidades sociais e naturais. Quando se tira do homem a capacidade de contar e ouvir essas narrativas, diminui o seu poder de reação frente às adversidades, tornando-o mais fácil de dominar. Era pela palavra, pelo discurso, pela narrativa principalmente, que os grandes revolucionários da história incitavam o povo às revoluções sociais; para ficar em um exemplo, basta ver as parábolas de Jesus de Nazaré, com suas metáforas características, para se ter noção de quanto a palavra pode destruir impérios. E era desse poder que os aristocratas tentavam fugir.

A preocupação com o nacionalismo e uma identidade própria só adveio, é verdade, no momento em que as classes poderosas brasileiras se sentiram prejudicadas pelo fisco português; dessa maneira, o conceito de “nação e identidade” esteve atrelado, desde o início, à questão econômica e à questão racial, pois os grupos que comandavam o Brasil se identificavam culturalmente mais com o europeu do que com o restante do povo miscigenado que morava no Brasil, principalmente na Floresta Amazônica, região considerada inóspita e, por isso, não se levava em conta a população que nela vivia.

Vários focos de descontentamento, durante o período colonial, existiram no Brasil contra uma tentativa unificadora verticalizada oriunda do governo central, mas talvez o movimento social que mais se destacou e melhor abordou esse conceito de identidade nacional foi a Inconfidência Mineira. A Inconfidência foi influenciada pelo Iluminismo e pela Revolução Francesa, portanto trazia os ideais de “liberdade, igualdade e fraternidade”, porém os textos literários, jornalísticos, históricos da época quase nada levam em consideração a questão do escravagismo no Brasil, por exemplo, o que prova que os ideais de igualdade eram muito mais voltados para uma equiparação entre os ricos daqui com os ricos de Portugal.

Para Cândido (1999), equivalente literário ao período da Inconfidência foi o Arcadismo brasileiro (ou Pré-romantismo), e neste a preocupação com as coisas do Brasil já colocava o indígena como protagonistas dos enredos, reconhecendo implicitamente sua importância para a formação da identidade nacional. Entretanto, livros como o Caramuru, de Santa Rita Durão, e o Uruguai, de Basílio da Gama, expõem uma cultura indígena de

forma superficial, o índio é visto como um apêndice na formação da identidade nacional, os costumes e ritos dos indígenas são idealizados ou disfarçados para que o público leitor burguês se entretenha com as façanhas de Lindoia e Moema. Os problemas do índio real, as chacinas promovidas pela Coroa eram propositadamente evitadas; além disso, o outro grande eixo formador da identidade nacional, o africano, sequer era mencionado nos romances e epopeias da época.

Com Independência, o Brasil libertara-se politicamente de Portugal, mas culturalmente quem ainda dominava o país era uma classe formada com a visão e costumes da cultura lusa. De um lado pregava-se o amor às terras brasileiras, a unificação da língua em todo o país, mas ainda era uma visão que não abrangia temas como a escravidão e o papel do índio no cenário nacional.

O reflexo literário da Independência foi o Romantismo brasileiro, carregado, de acordo com Cândido (1999), de lusofobia e de nacionalismo, graças justamente ao contexto histórico nacional, pois de 1823 a 1881 o Brasil viveu conturbado período político graças ao autoritarismo de D. Pedro I, logo em seguida deu-se o período regencial e a ascensão prematura de D. Pedro II ao trono, o que num primeiro instante causaram revoltas pelo país. Nesse contexto, as ideias difundidas pelo Romantismo deixaram transparecer um paradoxo, pois ao mesmo tempo em que se pregava um Brasil para os brasileiros, por meio de forte nacionalismo ufanista, deixava-se de lado boa parte desses mesmos brasileiros que não se moldassem à cultura portuguesa, pois o conceito de nação dado pelos românticos era incipiente, afinal até os heróis nacionais descritos nos romances, como o índio, por exemplo, apareciam idealizados e próximos ao comportamento do homem europeu: o índio descrito por Alencar, por exemplo, é em essência uma mescla do herói grego com os cavaleiros cruzados portugueses.

A grande vantagem do espírito romântico é que, já na terceira geração romântica, passou-se a tratar, também de forma idealizada, é verdade, da situação do africano e de sua contribuição para a cultura pátria. Por exemplo, em “A escrava Isaura”, de Bernardo Guimarães, a personagem negra que aparece como heroína é Isaura, uma mulher de pele branca, descendente de negro e branco, que só de longe representa a dureza vivida nas senzalas. Assim, embora já se apontasse o problema, as histórias descritas pelos românticos nem sempre eram compatíveis com a realidade: o índio continuava a ser exterminado e o africano permanecia escravizado. José de Alencar, por exemplo, era um senhor proprietário de terras, por isso, no campo político-econômico, pouco relataria o que viva verdadeiramente a mão-de-obra nacional. Assim, no campo

das ideologias, a questão da identidade nacional durante o Romantismo não mudara muito desde o Arcadismo.

É somente com os pré-modernistas e modernistas que as coisas vão tomar rumo diferente, e o marco dessa mudança é o livro “Os Sertões”, de Euclides da Cunha, pois nele há o conflito entre as classes, os mestiços e pobres acuados pelo poder das forças governamentais. Ali se pode notar o quanto o Brasil era diferente do próprio Brasil. Noutro romance, *Macunaíma*, por exemplo, o escritor Mário de Andrade apresenta uma visão antropológica do brasileiro, pois a personagem central é um anti-herói que rouba, mente, adultera, e a explicação dada por Mário de Andrade para isso é justamente o fato de *Macunaíma* ser um símbolo das três grandes raças que compõem o Brasil, e que juntas formariam um idioma distinto do de Portugal. Ele nasce negro, mas é filho de índio e, por encanto, se transforma em branco. *Macunaíma* rouba e mente, não por maldade, mas pelo fato de ser vítima de exploração em uma sociedade patrimonialista, pois esta, para Faoro (1975), surge no período colônia e funda-se numa estrutura autoritária e corrupta trazida de Portugal, então Estado absolutista, e implantada de forma abrupta em uma região não adaptada a esse tipo de forma de governo. Assim, a atitude de *Macunaíma* não poderia ser taxada de antiética ou imoral, mas uma forma de defesa perante o aparato ideológico do colonizador.

O discurso modernista, por conseguinte, não queria uma homogeneização, uma identidade nacional a partir da perspectiva de uma classe social ou de uma etnia, mas justamente saber que a pluralidade é a grande constituinte da identidade brasileira. Assim, o conceito de nação, identidade e cultura, esta como unidade absoluta, recebe fortes críticas, e uma dessas é feita por Boechat (2011) quando afirma que “tanto a concepção de cultura como algo essencial, como algo carregado de intencionalidade aponta para a compreensão de cultura como uma manifestação predominantemente homogênea e pura” (BOECHAT, 2011, p. 17). A autora critica tal conceito, pois ele define cultura como algo unitário, como se dentro de uma mesma cultura não houvesse diferenças sociais; não haveria assim, para a autora, uma homogeneização absoluta, ao contrário, pois haveria numa mesma cultura hibridez e diversificação social, étnica, linguística, além do que as culturas se interpenetram, se fundem e criam novas formas de entendimento do mundo.

A crítica à homogeneização da cultura e à formação de uma nação pela força já era motivo de desconforto, no início do século passado, em romancistas como Lima Barreto, pois em seu livro *Triste Fim de Policarpo Quaresma*, ele aponta dois tipos de nacionalismos, um que a crítica chama de ingênuo (porque inofensivo), e que tem como

ícone a figura de Policarpo Quaresma; e outro, autoritário, representado pela figura do Marechal Floriano Peixoto, apresentado no romance como um dos antagonistas.

O primeiro tipo de nacionalismo, o ingênuo, é representado por Policarpo Quaresma e suas peripécias: ele busca ingenuamente a raiz da cultura brasileira, busca na língua tupi a essência do nosso povo, e mostra que o atraso cultural e econômico do Brasil da época tinha como causa a demagogia da política do Café-com-leite ou do coronelismo. Policarpo reconhece que aquilo que ele acha que é tipicamente nacional, como o violão, por exemplo, é algo que já vem de outras culturas, sendo apenas assimilado pela brasileira. Assim, ele busca uma identidade focando em apenas um aspecto de nossa cultura.

O outro tipo de nacionalismo, o de Floriano Peixoto, aparece no romance como fruto de uma ditadura militar. Floriano queria impor os ideais republicanos e, também de homogeneização da língua e cultura a todo o país, devido a isso ele foi o pivô de duas guerras civis. A República da Espada, como ficou conhecido esse período do governo de Floriano, atesta bem como a questão de se buscar uma identidade pela força só se provocam revoltas. Pois houve muitas nesse período e nos imediatamente posteriores: no Nordeste, o cangaço; no Rio de Janeiro, as revoltas da vacina e chibata; a Guerra do Contestado, todas sempre mostrando o quanto a diversidade deveria ser levada em consideração.

Na Amazônia as revoltas também existiram, pois durante o século XIX, se criava a política dos seringalistas, cujas artimanhas para manter os seringueiros em atividade lembravam em muito a escravidão. E é justamente nesse período que eclode a Cabanagem (1835 a 1840) na província do Grão-Pará, revolução de caráter popular, onde a presença indígena e africana se fez contundente. Mestiços e índios viviam na pobreza total, sem condições adequadas de vida. Tal situação causava um sentimento de abandono em relação ao governo imperial e o desejo de um Grão-Pará independente. A guerra entre cabanos e o governo central foi sangrenta, e cerca de trinta mil pessoas morreram durante o conflito.

Nesse período, o índio continuou a ser perseguido também no extremo oeste da Amazônia brasileira, mas aqui o motivo era por terras onde existissem as seringueiras para extrair o látex e também por uma mão de obra escrava para tal serviço, e o indígena foi essa mão de obra. Como se falar então de identidade numa região dessas? É por isso que na Amazônia, os mitos e ritos indígenas mesclaram-se à cultura africana e europeia,

às de origem nordestinas e sulistas, às orientais etc. E é essa mescla que vai constituir a cultura cabocla local, rica em mitos e lendas e que entrou em choque com os mitos e lendas urbanos. Esse choque permeia os romances de escritores como Hatoum, em especial “Órfãos do Eldorado”, de forma direta ou indireta, é o que nos diz Fernanda Boechat: “(...) as problemáticas (...) [no romance] permeiam esses processos de identificação das personagens em meio a questões de cunho regional e nacional no contexto histórico contemporâneo” (BOECHAT, 2011, p. 13).

Porém, com a industrialização e urbanização aceleradas, esse isolamento transformou-se, em épocas de globalização, em uma matéria amorfa, uma espécie de transição de um tempo primordial para um tempo de não aceitação do mito tradicional. Como respeitar as identidades, as tradições, em suma, o local em períodos intensos de globalização? Os mitos e lendas da Amazônia serão preservados? E os indivíduos, como ficam nesse choque entre uma cultura local e a tendência para uma única cultura global?

O sujeito pós-moderno, que vive esse momento da Globalização, parece ser fragmentado culturalmente, composto de várias identidades, muitas vezes contraditórias. Não há uma identidade fixa, uma essência única; tudo está em movimento. Esse novo indivíduo, globalizado, ligado ao outro pela internet e mídias em geral, de certa forma, já era prenunciado por Fernando Pessoa, quando este resolveu criar seus famosos heterônimos. Muitos pensam que estes são apenas pseudônimos, mas Pessoa resolveu dar vida própria, identidade a cada um deles, como se existissem independentes do próprio Fernando Pessoa, o qual era uno e múltiplo ao mesmo tempo. Há casos, patologias, diga-se de passagem, em que um indivíduo assume diversas outras identidades, sem saber. Vive muitas vidas em uma só. Com as identidades culturais está ocorrendo algo parecido, senão veja-se: um índio deixa sua tribo e vai à cidade, lá tem contato com médicos, com carros, com internet etc.: ele não volta o mesmo para sua tribo; passa, por conseguinte, a ter uma dupla identidade: age na tribo como índio; na cidade, como cidadão. O outro passa a ser entendido, aceito ou renegado, pois nesse contato com o outro se cria uma região amorfa, “onde as fronteiras começam a se apagar, a alteridade passa a se fazer cada vez mais presente. O outro é confrontado, questiona-se a si mesmo nessa situação de alteridade, e como resultado contamos com alguma incorporação ou negação de algo do outro para si” (BOECHAT, 2011, p. 29).

Esse problema da alteridade, como se vê o outro e a si mesmo, é tema comum à literatura atual. Na Amazônia, ainda mais, visto ser ela uma região onde os interesses

políticos e econômicos transcendem o local, o regional, o nacional; e estão em âmbito internacional. Por isso, a luta dos escritores e artistas regionais é tentar manter o tradicional, manter os mitos e lendas vivos, sem que para isso se diminua a busca pelo desenvolvimento econômico. Essa problemática, de certa maneira, representa o debate entre progressistas (grupo ao qual pertencem aqueles que querem o desenvolvimento econômico acelerado), e conservadores (que são os que olham mais a questão cultural e de preservação ambiental), e desse debate surge “o reconhecimento óbvio de que a ‘defesa’ da Amazônia só será efetiva se a população local for finalmente beneficiada pela extraordinária riqueza da região” (ROCHA, 2012, p. 41-2).

Nessa luta, a questão da identidade está ameaçada no instante em que o discurso imperialista interfere na formação da mentalidade local. Mas se se levar em conta a lógica do surgimento das línguas e das culturas, a “população local”, assim definida por Rocha (2012), já é em si fruto do imperialismo, afinal o povo da Amazônia é mestiço e, por séculos, esteve sob o jugo de nações europeias. É o que diz Hatoum:

No caso do Brasil, houve uma mestiçagem na origem da formação da sociedade. Nós não somos uma sociedade branca ocidental. Longe disso. Quando muitos desses imigrantes chegaram, já encontraram uma sociedade mestiça. Um árabe, marroquino, argelino, libanês, pode se passar tranquilamente por um brasileiro. No Brasil, essas origens são diluídas em prol de uma outra coisa, de uma nova cultura, que é o resultado da mistura de várias culturas (Deutsche Welle. O arquiteto da memória. Disponível em: <<http://www.dw-world.de/dw/article/0,1355392,00.html>>. 11/11/ 2008).

Dessa forma, o máximo que um novo tipo de imperialismo poderia, nesse sentido da cultura, frise-se bem, seria acrescentar mais elementos. A identidade do povo local seria substituída por outra, que deglutira a atual formando uma absolutamente nova. Todos os impérios passaram por esse amálgama cultural. E para que houvesse uma nova unidade, passariam muitos séculos. A questão da identidade assim reverbera nos conceitos de local, regional e internacional.

2. OS MITOS TRADICIONAIS

O vocábulo “mito” advém do grego “mytos” e significa falar, contar algo. Na linguagem coloquial, entre os gregos, tinha também o significado de mentira, engodo. Turchi (2003) afirma que entre os gregos antigos o termo mito era sinônimo de coisa absurda, enganosa, pois se constituía de narrativas inverossímeis, geralmente atribuídas às façanhas dos deuses; sendo usado também como argumento falacioso, corrompendo assim o logos, a razão. Por causa disso, “Platão se propõe a manifestar seus próprios mitos, novos mitos: da alma, do esquecimento e da recordação, do nascimento e da vida no além. Em sua obra, o pensamento racional parece constantemente emergir de um sonho mítico” (TURCHI, 2003, p. 14).

Portanto em Platão há uma transição de um mundo grego, que ainda via no mito um fundamento de explicação para as coisas, para outro baseado na reflexão filosófica. Os mitos, assim, podem ser tipificados em dois segmentos: a) os de cunho tradicional, ligados mais a realidades rurais e camponesas, que, por sua vez, podem ser subdivididos em dois quanto aos objetivos intrínsecos: o de serem uma explicação ontológica dos fenômenos físicos e espirituais; e um outro, que pode até explicar, todavia tem como escopo a fundamentação de um valor moral e social; b) e outros de um caráter mais contemporâneo, surgidos nos grandes centros urbanos e relacionados diretamente com o processo de industrialização. Estes foram abordados por pensadores como Adorno e Horkheimer, embora afirmem que os mitos pós-modernos são reflexos não da contemporaneidade em si, mas de um longo processo evolutivo.

2.1. O mito tradicional como explicação ontológica

Historicamente, o mito tradicional é algo ancestral e universal a toda cultura humana, pois o homem tenta entender as causas dos fenômenos, nesse sentido, o mito é uma explicação para a origem das coisas particulares e gerais. Por essa perspectiva, mito tradicional é, portanto, uma explicação ontológica próxima das explicações que a religião, a metafísica e a ciência procuram dar aos fenômenos, pois todas estas têm em comum com ele a tentativa de entender e justificar a existência de algo. Mircea Eliade (1972), sabendo da dificuldade de encontrar uma definição para os mitos, o descreve como uma história sagrada sobre as peripécias dos entes sobrenaturais em um tempo primordial que traz em si uma explicação para os fenômenos, “seja uma realidade total,

o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição (...). Ele relata de que forma algo foi produzido e começou a ser” (ELIADE, 1972, p. 09).

Além disso, o mito tradicional é uma narrativa, sendo a linguagem oral o seu veículo primordial de transmissão. Conforme Eliade: “O mito é uma realidade cultural extremamente complexa que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares.” (ELIADE, 1989, p. 11). Assim, ele vai depender de determinada interpretação, de como o observador o entende; é uma perspectiva de caráter subjetivo, na qual o conteúdo a ser transmitido é mais importante do que a forma. É por isso, que muitos fenômenos, como a morte, o nascimento, a chuva, por exemplo, são interpretados mitologicamente diferentes em muitas culturas, embora a moderna antropologia comprove haver elementos estruturais em comum a todos eles.

O mito tradicional poderia ser entendido como prolegômenos para a iniciação filosófica e depois para a científica, sendo, pois, uma espécie de estágio ancestral do saber tecnológico moderno. Essa perspectiva é combatida veementemente por Lévi-Strauss (2008), em *O Pensamento Selvagem*, quando diz que não se deve aceitar a tese de que o mito tradicional seria apenas uma forma ancestral do saber científico, pois para ele o “pensamento mágico forma um sistema bem articulado; independente (...) desse outro sistema que constitui a ciência (...). Portanto, em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 28).

Assim, não se deve subestimar o saber que está por trás dos mitos, pois pode não ser ele científico, contudo é a expressão de toda uma coletividade, de um acúmulo, muitas vezes ancestral, de informações, reflexões, erros e acertos que devem ser levados em consideração. É importante frisar que o mito está mais próximo da contemplação artística do que da ciência, embora não se confunda com nenhuma das duas:

Os mitos nos aparecem simultaneamente como sistemas de relações abstratas e como objetos de contemplação estética; com efeito, o ato criador que engendra o mito é inverso e simétrico àquele que se encontra na origem da obra de arte. Nesse último caso, parte-se de um conjunto formado por um ou vários objetos e por um ou vários fatos, ao qual a criação estética confere um caráter de totalidade, por colocar em evidência uma estrutura comum. O mito percorre o mesmo caminho mas num outro sentido: ele usa uma estrutura para produzir um objeto absoluto que ofereça o aspecto de um conjunto de fatos (pois que todo mito conta uma história). A arte procede, então, a partir de um conjunto (objeto + fato) e vai à *descoberta* de sua estrutura; o mito parte de uma estrutura por meio da qual empreende a *construção* de um conjunto (objeto + fato) (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 41).

Dessa forma, o mito seria uma forma de atingir a verdade por meio de uma intuição poderosa, que lembra em muito a relação entre a metáfora e a catacrese, dois importantes tropos. Os mitos, assim como as metáforas, são símbolos, comparações entre duas realidades distintas; um povo, ou um indivíduo, poderia criar uma imagem mitológica para explicar um fenômeno como os raios e os trovões, por exemplo, essa imagem tem sempre um caráter subjetivo, entretanto, ao cair no discurso, torna-se, assim como a catacrese, uma metáfora que se consolidou, isto é, o mito é uma metáfora subjetiva que depois entra para um cabedal de conhecimentos coletivos.

2.2 O mito tradicional como valor moral

Além do conceito ontológico o mito também possui um valor de consolidação de uma ideologia ou de uma moral implícita ou explícita. Para Warner Jaeger (1995), o mito tradicional por essa perspectiva tem valor educativo e de norma, assim “o mito serve sempre de instância normativa para a qual apela o orador (...). Não têm um caráter meramente fictício, embora originariamente seja, sem dúvida alguma, o sedimento de acontecimentos históricos que alcançaram a imortalidade através de uma longa tradição. (JAEGER, 1995, p. 4). O mito assim é entendido “como sendo a narrativa daquilo que se pretende que seja, enquanto expressão do pensamento de uma dada sociedade” (ROSSI, 2007, p. 37). Nesse sentido de “significado normativo”, passa a se aproximar da lenda e da fábula, pois tem como objeto o convencimento e a consolidação de valores morais. Esse papel, entretanto, não pode ser considerado excludente daquilo que Mircea Eliade propôs acima, ou seja, o mito como explicação cosmológica e ontológica.

Jaeger (1995) afirma que o grande educador por meio do mito na Grécia antiga foi Homero, embora este, segundo o autor, tenha abordado o mito de forma crítica, relacionando-o com a arte e a epopeia, grande veiculadora do mito; entretanto, para ele, o mito é ferramenta que por si só tem valor educativo, independente da realidade a que se refere: “Ele não é educativo pela comparação de um acontecimento da vida corrente com o acontecimento exemplar que lhe corresponde no mito, mas sim pela sua própria natureza” (JAEGER, 1995, p. 4). Assim, o essencial no mito não seria sua função de explicação ontológica, mas o seu valor de fundamento moral que tiraria da explicação ontológica apenas um suporte para sedimentar valores educativos em uma sociedade.

Aristóteles, na *Poética* (1992, p.111), usa o termo mito com a conotação de uma verdade representada, colocando-o como a base da tragédia. O mito seria a consequência de uma construção logicamente concebida sob um fundo de pequenas histórias fornecidas pela tradição, as quais se transformam em mito por meio da tragédia. É o gênero trágico que moldará o mito. O objetivo da tragédia e do mito é a sublimação por meio da catarse, autoconhecimento que só a visão da dor alheia pode proporcionar. Nesse sentido, o mito continua a ser, pois, uma forma de educar.

2.3 O mito pela perspectiva estruturalista

O advento da industrialização, em adjunto com as ideias racionalistas, tirou do mito tradicional o valor de uma explicação contundente para as realidades fenomênicas. Os mitos tradicionais quase foram relegados ao esquecimento. Entretanto, alguns pesquisadores a partir do século XIX perceberam que, em culturas distintas, traços comuns tanto no conteúdo como na forma, relacionava os mais variados tipos de mitos. Chegou-se então à conclusão que, assim como a linguagem, o mito teria uma estrutura geral. O estruturalismo é uma espécie de continuidade do formalismo russo, porém, no geral deve muito à Linguística de Saussure; este, seguindo a grande onda de sistematização científica advindo do final do século XIX, abandona o historicismo filológico quanto ao estudo da língua. Os filólogos buscavam uma língua-mãe, daí se interessarem pela análise histórica das línguas, preocupando-se em saber como elas evoluem ao longo do tempo. Saussure muda esse foco e passa a estudar a língua no presente, no instante em que está sendo usada, pois, para ele, há uma estrutura interna (externa também) que permite a comunicação. Deve-se, assim, estudar os mecanismos linguísticos que permitem ao indivíduo falar dentro de um dado contexto. Ao linguista caberia entender as estruturas que permitem a fala e a comunicação. Dessa forma:

O princípio essencial da noção de estrutura do discurso literário (...) decorre (...) da distinção entre *langue* e *parole*. *Langue* é o sistema abstrato de normas segundo o qual se manifesta a *parole*, que é uma espécie de projeção concreta daquela estrutura ideal, formada pelo conjunto hipotético de todas as *paroles* do homem. Assim, qualquer obra literária deve ser entendida como uma *parole*, isto é, como o uso individual da *langue*, que é aquele sistema impessoal constituído pelo conjunto de todos os usos que antecederam a apropriação específica desse sistema por um dado autor num determinado momento (TEIXEIRA, 1998, p.35).

De certa forma, o mesmo ocorrerá com os estudos a respeito dos mitos, pois serão estudados tanto do ponto de vista social, como do individual, observando os efeitos psicossociais que causam nos indivíduos. Além disso, com o Estruturalismo o mito passou a ser estudado como uma estrutura universal, e o que o definiria enquanto tal não seria o conteúdo que traz, mas alguns elementos intrínsecos ao discurso, ou seja, seria a forma oral ou escrita que iria defini-lo e não a mensagem que carrega em seu bojo. É o que nos ensina Roland Barthes:

(...) o mito é um sistema de comunicação, é uma mensagem. Eis por que não poderia ser um objeto, um conceito, ou uma ideia: ele é um modo de significação, uma forma... já que o mito é uma fala, tudo pode constituir um mito, desde que seja suscetível de ser julgado por um discurso. O mito não se define pelo objeto de sua mensagem, mas pela maneira como a profere: o mito tem limites formais, mas não substanciais (BARTHES, 1999, p.131).

O mito assim entendido deixa de ser algo particular de uma dada cultura, pois todos os mitos, independente do tempo e espaço, possuiriam uma espécie de “gramática”, de elementos formais, que os possibilitariam diferenciar-se, por exemplo, de outras formas narrativas. Barthes, discorrendo sobre a universalidade da narrativa – e consequentemente do discurso mitológico -, afirma:

É, pois, legítimo que, em lugar de se abdicar de qualquer ambição de discorrer sobre a narrativa, sob o pretexto de se tratar de um fato universal, se (...) ou bem a narrativa é uma simples acumulação de acontecimentos, caso em que só se pode falar dela referindo-se à arte, ao talento ou ao gênio do narrador (do autor) – todas formas míticas do acaso -, ou então possui em comum com outras narrativas uma estrutura acessível à análise, mesmo que seja necessária alguma paciência para explicitá-la; pois há um abismo entre a mais complexa aleatória e a mais simples combinatória, e ninguém pode combinar (produzir) uma narrativa, sem se referir a um sistema implícito de unidades e de regras (BARTHES, 1973, p. 20-1).

O objetivo deste trabalho diferencia-se dessa análise estruturalista cuja meta é encontrar esse “sistema implícito de unidades e de regras” no discurso mitológico, pois o escopo aqui, concordando com Turchi, é “perceber, na base do simbolismo, a presença do mito, seja nas imagens simbólicas, seja nos motivos arquetípicos, buscando o modo como o processo de remitologização acontece” (TURCHI, 2003, p.13). No entanto, o conceito de estrutura acima definido, nos traz um elemento importante para que possamos entender a função de alguns mitos na estrutura da narrativa de “Órfãos do Eldorado”, que seriam os dêiticos, ou seja, aqueles sinais que os autores usam para mudar de um quadro para outro,

ou introduzirem uma temática nova. Pois é essa função de alguns mitos na obra supracitada, o que será visto com mais detalhes a seguir.

Entretanto o interesse nessa visão estruturalista é que haveria uma linguagem universal que definiria e criaria o mito. Assim, ao se estudar os mitos amazônicos poder-se-ia sempre compará-los estruturalmente a outros mitos, e a partir dessa comparação tirar-se-ia o entendimento de como eles se formam e agem em sociedade. Seria como se estudássemos as línguas, pois por mais que elas tenham signos e símbolos diferentes, há sempre uma estrutura sintática formada, que contém no mínimo o sujeito da frase e o seu predicado, tornando-as, assim, em essência, iguais.

Consequência disso, Araújo (1993) põe o estruturalismo como uma arma a favor da democracia e da igualdade, pois ele “põe em questão a ideologia da cultura branca, adulta, civilizada, que relega ao terreno do outro, do estranho, infantil, os povos primitivos, os loucos, as crianças” (ARAÚJO, 1993, p.129). De fato, no instante em que se diz que os mitos e a linguagem humana, a cultura e as narrativas possuem elementos universais e que a cultura é um processo contínuo, possibilita-se analisar o *outro* não mais como um inferior, mas sim como um ser em processo evolutivo.

2.4 O mito enquanto dialética e esclarecimento

O mito, no entendimento de T. Adorno e M. Horkheimer (2006), ambos da escola de Frankfurt, seria uma forma de superar o medo que a realidade fenomênica impõe ao homem, e que foi trocada por outra, a da razão instrumental, a razão tecnicista da ciência moderna. Para eles, e graças a esta, o ser humano considera-se livre fisicamente, embora esteja preso ideologicamente a uma mentalidade que tudo mensura e põe no racional a única forma de atingir a verdade.

O esclarecimento científico, isto é, a razão instrumental, ao mesmo tempo em que levava o homem a desenvolver a tecnologia, torna-o, paradoxalmente, cego para aquilo que é verdadeiramente essencial, pois apesar de todo o saber científico e instrucional, o homem durante as duas grandes guerras perdera a noção de civilidade e se tornara tão bárbaro a ponto de não reconhecer no outro a humanidade. A razão instrumental seria, em parte, a responsável pelas sangrentas guerras contemporâneas. A título de exemplo, pode-se pegar o caso alemão: a Alemanha, querendo participar ativamente dos lucros da colonização africana, impôs a Primeira Guerra Mundial, mas foi derrotada e sofreu uma retaliação duríssima: seu povo foi humilhado, e com a pobreza e isolamento surgiu um

clima propício para o fanatismo. Foi isso que permitiu a ascensão de homens como Hitler ao poder, pois quanto mais este usava um discurso irracional, mais soava como lógico para os alemães. O discurso ideológico usado então soava como verdade suprema, tal qual o discurso mitológico tradicional ou o da religião para o convencimento do povo, entretanto, o conteúdo do novo discurso tinha como fundamento a lógica da ciência. A guerra era a forma vista pelos nazistas para uma purificação étnica, e genocídio dos judeus necessário para o sucesso da raça ariana.

Para Adorno e Horkheimer (2006), o medo seria a grande ferramenta desenvolvida da razão, e esta teria sua fase inicial na configuração dos mitos, entendidos aqui como uma forma de explicar a natureza, é verdade, mas também como uma maneira de escambo entre os homens e os deuses. Para contornar o medo e se manter vivo, o homem utilizou-se dos mitos para tentar controlar as forças da natureza, por intermédio dos deuses; e quando já dispunha da técnica adequada para por si só enfrentar tais forças, teria usado a própria astúcia para enfrentar os deuses. Para os autores, a astúcia e o capitalismo acompanhariam, assim, o humano desde sempre, pois este sobreporia sua individualidade e egocentrismo acima de quaisquer valores morais. Aos atos violentos ou antiéticos praticados em nome do Estado seria necessário encontrar um discurso que os justificasse e legalizasse. Dessa forma, as barbáries seriam justificadas por meio de rituais e instituições criadas pelo próprio Estado ou pelo poder dos patriarcas dos clãs: o sangue derramado em sacrifícios tornar-se-ia pré-requisito para garantir uma colheita farta ou o sucesso em uma empreitada.

Na *Ilíada*, Agamenon convoca o exército para invadir Tróia, entretanto, depois de muito tempo de espera, os navios continuam atracados, pois os ventos não eram favoráveis. O sacerdote chefe, então, chama-o e lhe diz que para os ventos soprarem a favor seria imprescindível um sacrifício à altura da empreitada. Agamenon teria que sacrificar a própria filha, e assim ele o fez. Os ventos, por conseguinte, sopraram e ele pôde finalmente ir à guerra. Aí o interesse de Agamenon seria político, afinal ele usa do subterfúgio da troca com os deuses para conseguir o seu intento, ou seja, unificar sob seu governo todo o mundo grego. O mito aí seria, para Adorno e Horkheimer (2006), mera ferramenta para que a astúcia e o desejo egocêntrico do homem prevalecessem, mesmo que para tanto morressem inocentes.

Entretanto, para os supracitados autores, esse tipo de astúcia ainda apontaria para a aceitação do mito enquanto força central na vida dos humanos, o que difere das atitudes de Ulisses (protagonista da epopeia) perante os deuses e os mitos em geral. O herói grego se

sobreporia definitivamente aos mitos, pois o ceticismo que lhe é inerente é configurado pela crença profunda na sua própria inteligência e perspicácia. Ele tem os mesmos interesses comerciais de Agamenon, mas usa meios distintos para alcançá-los. Perante as adversidades, Ulisses mantém o sangue frio e, por isso, se apoiaria em sua própria inteligência para superá-las; desta forma, os atos do herói grego serviriam de exemplo para contestar as ideias tradicionais de sempre seguir os ritos e mitos para se conseguir êxito nas empreitadas. Em alguns momentos ele até usaria o mito, mas seria como mera ferramenta de auxílio à sua própria astúcia, como é exemplificado no trecho que conta a lenda do cavalo de Tróia, pois Ulisses afirma que se os combatentes gregos fingissem que parariam o cerco à Tróia e que manipulassem uma falsa partida, poderiam deixar um belo e grande cavalo como se fosse uma espécie de tratado de paz; os troianos não poderiam recusar-se a aceitá-lo, porque, agindo assim, ofenderiam os deuses, e isso porque na tradição grega e troiana os presentes para celebrar o armistício seriam ofertados não aos homens, mas aos deuses: o cavalo seria um presente de Poseidon aos deuses defensores dos troianos. Estes o colocaram para dentro de suas muralhas e, por isso, foram derrotados, como explica a sequência da narrativa.

Ulisses, dessa forma, age semelhante aos conquistadores espanhóis durante a expansão na América: usaram das crenças dos nativos para facilitar o domínio geográfico. A todo momento, o rei de Ítaca enfrenta os deuses e, mesmo sendo castigado severamente por isso, é, paradoxalmente, premiado com o título de herói e suas façanhas servem como molde para gerações inteiras. Todos os outros que seguiram severamente os mitos ou foram mortos ou tiveram que viver humilhados; Ulisses, ao contrário, é apresentado como o grande ícone da superação e desobediência aos rituais e mitos tradicionais, mas, e justamente por isso, consegue os louros da vitória final. O que ocorreu com os outros heróis da guerra de Tróia mostraria que a derrota de alguma forma chegara a eles. Agamenon fora morto pela própria esposa, Aquiles age com brutalidade e fora vencido na parte mais baixa de seu corpo, antes da morte teve que se arrastar humilhado; e os egeus, depois de tanta empreitada, não conseguiram a unificação da Grécia. O único a ter um “final feliz” teria sido o astuto Ulisses. Os vinte anos que ele passou longe da família tornaram-no mais experiente e, no retorno, usa a astúcia para dominar os seus inimigos, logo em seguida retoma o reino e a esposa fiel.

O que Adorno e Horkheimer (2006) querem mostrar é que, antes da *Ilíada* e da *Odisseia*, os mitos eram crenças profundas, inquestionáveis, e os deuses obedecidos de fato. Entretanto, os mitos já continham em si o germen do esclarecimento, e com a sua

transfiguração na *Iliáda* e na *Odisseia*, eles já não aparecem como essenciais para o todo social, mas como representações fenomenológicas suscetíveis de serem substituídas por outras; o homem já os questiona, e isso porque historicamente os livros citados foram escritos muitos séculos depois da guerra de Tróia, em um período onde a técnica e a filosofia já estavam se desenvolvendo em prol de um progresso material, econômico, comercial no mundo grego. Os mitos eram cantados pela tradição oral popular, no instante em que Homero os coloca por escrito, molda-os impondo-lhes a visão do momento progressista helênico. O esclarecimento dos mitos abriu passagem para um esclarecimento mais objetivo: o da filosofia antiga. Assim, os mitos e tabus teriam sido criados em nome da defesa da tribo ou do Estado, e, no instante em que não mais cumpriram esse papel, o homem astuciosamente os substituiu por outros mecanismos apropriados à tarefa.

Ulisses seria o protótipo de um novo paradigma, o da razão puramente humana, livre da influência das forças sobrenaturais; ele experimenta, testa seus limites e considera-se superior a tudo. A *Iliáda*, portanto, seria a base cultural do homem moderno, segundo os autores, porque apresenta um homem que vê na própria razão um fundamento para a existência, o que comprovaria a tese de que o Iluminismo não seria coisa da Renascença, mas o mero reflexo de uma atitude intrínseca ao homem, independente do tempo e do espaço: o seu egocentrismo; comprovaria ainda que o Capitalismo não é coisa da Idade Moderna, as suas bases históricas estariam na Antiguidade, no momento em que o homem resolveu expandir-se militarmente para unificar regiões em prol do comércio.

Adorno e Horkheimer (2006) dizem que um mito ou tabu só podem ser quebrados por outro mais adequado ao novo contexto social. O teocentrismo fora superado com uma nova ética, embasada na experimentação científica. Os autores se servem de dois excursos para exemplificar esse pensamento: o mito de Ulisses e o da postura imoral de uma das personagens do marquês de Sade, Juliette. Esta tem uma moral devassa, faz orgias e sua conduta é subversiva. Segundo Adorno e Horkheimer (2006), ela tem a moral da ciência, pois sente prazer em destruir os símbolos religiosos e os da tradição cultural. As orgias praticadas por Juliette não eram vistas por ela como *naturais*, porque para ela o conceito de natural teria sido destruído pela civilização – o sexo, tão comum e normal aos animais – fora, com o tempo, transformado em objeto de tabu; ela mesma, Juliette, sabe que seu prazer não está na orgia em si, mas na satisfação de ver os mitos sendo destruídos. Ela é o símbolo da moral burguesa, objetiva, destruidora de ídolos – prenúncio do grande filósofo Nietzsche. Juliette contestava os mitos religiosos e pregava um liberalismo extremado fazendo, segundo Adorno e Horkheimer (2006), propaganda da nova moral: a de que só a

racionalidade objetiva poderia livrar o homem das superstições e da morte: a sabedoria religiosa era fruto de uma irracionalidade que deveria ser evitada. Tanto a figura de Ulisses quanto a de Juliette ilustram o quanto o espírito do esclarecimento burguês se molda às necessidades e como, pela astúcia, as crises são vencidas. E a essa noção de “esclarecimento”, Adorno e Horkheimer fazem referência a Kant:

Nas palavras de Kant, o esclarecimento ‘é a saída de homem de sua minoridade, da qual é o próprio culpado. A minoridade é a incapacidade de ser servir de seu entendimento sem a direção de outrem’. ‘Entendimento sem a direção de outrem’ é o (...) dirigido pela razão. Isso significa simplesmente que, graças a sua própria coerência, ele reúne em um sistema os diversos conhecimentos isolados. (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 71).

O importante, porém, é notar que Adorno e Horkheimer (2006) colocam a culpa da grande crise europeia do século XX não apenas na burguesia contemporânea, mas na tendência humana a aceitar o esclarecimento em sua vertente mais nociva, a razão instrumental como única forma de saber e entendimento. Eles não são críticos da razão em si, mas de um tipo de racionalidade que, unida à técnica e à ciência, cria o mito do cientificismo, ou seja, que por meio da ciência pode o humano explicar tudo e prescindir de Deus e dos mitos. A essa razão eles deram a alcunha de “*Razão Instrumental*”.

O esclarecimento pode, porém, retroceder se a situação presente assim o exige. O Império Romano é um bom exemplo disso. A lógica e a ciência romanas prevaleceram durante boa parte da Antiguidade, seu racionalismo é uma espécie de fusão entre o militarismo espartano e o pensamento requintado ateniense; suas cidades são populosas e o Império cobre todo o Mediterrâneo. Os romanos conseguiram aquilo que os egeus, na batalha de Tróia, tanto ansiavam: uniram a parte ocidental e oriental do Mediterrâneo fazendo assim uma unificação política, comercial e financeira. Tudo em Roma era medido. De acordo com Russel (1967), os mitos romanos eram tidos como um conjunto sistêmico, uma verdadeira religião que moldava e orientava o caráter das pessoas independente das classes sociais; na passagem para o Império, isso mudara; escritores como Sêneca denunciavam a falta de bom-senso dos governantes e o desrespeito às coisas divinas, revela que os mitos já não são mais respeitados nem pelo povo nem pelas autoridades. Para Russel (1967), Cícero também, um pouco antes, já fazia as mesmas observações, e alguns historiadores colocam a causa central da queda do Império nessa postura ímpia das autoridades romanas, que punham na racionalidade e na filosofia epicurista a razão de ser da vida.

Mas, e mesmo com toda a racionalidade, o Império caiu, o que levou a Europa ocidental a um aparente retrocesso literário, econômico e político. O esclarecimento, entretanto, teve que se moldar a nova forma social. Era vital o advento de uma nova religião que de alguma forma unisse os mitos nórdicos, gregos e romanos aos da nova religião ascendente: o cristianismo. A aceitação dos mitos cristãos era necessária para que a população do antigo império e os bárbaros invasores não se aniquilassem mutuamente; é nesse sentido que o catolicismo toma a direção dos destinos europeus: os santos canonizados pela igreja representam, de certa forma, os semideuses gregos e nórdicos, homens com poderes sobrenaturais que servem de inspiração e modelo para as gerações futuras. Assim, o discurso mitológico greco-romano, de certa forma, retornou forte, pois os deuses gregos e nórdicos foram absorvidos pela mitologia cristã.

No entanto, quase mil anos de Idade Média foram contestados quando a humanidade, ao menos a parte ocidental, teve novamente um avanço técnico-científico: o Humanismo e o Renascimento caracterizam bem esse período. O comércio floresceu, o homem individualizou-se, as preocupações mundanas e materialistas passaram novamente a prevalecer. O esclarecimento logo impôs nas mentalidades o desejo de reatar as forças contidas no antigo Império Romano.

O ceticismo de outrora renascera, o materialismo e o consumo expandiram-se pela Europa. Para Adorno e Horkheimer (2006), a atitude cética Ulisses, por exemplo, é comum aos iluministas, pois estes tentaram destruir os mitos, a metafísica e as religiões, colocando-os como meras superstições sem valor. O iluminista primeiro coloca-se como a medida de todas as coisas, depois usa a técnica para modificar a natureza e transformá-la em mercadoria. Acredita-se então que a inteligência humana poderá trazer para a vida cotidiana o paraíso bíblico. Os ensinamentos filosófico, artístico, religioso, mitológico etc. serão rejeitados em prol do discurso objetivo e racionalizante da ciência.

3. OS MITOS TRADICIONAIS EM “ÓRFÃOS DO ELDORADO”

Neste capítulo, o objetivo é verificar como os mitos tradicionais contribuem, no romance Órfãos do Eldorado, para a formação do caráter e das tomadas de decisões das personagens; concomitante a essa análise, verificar-se-á a troca cultural entre os mitos indígenas, cristãos e árabes e o conflito entre as classes sociais no romance.

É importante ressaltar aqui a relação entre literatura e mito, segundo Mielietinski (1987), pois para este muito da literatura moderna apenas deu uma roupagem nova às velhas estruturas mitológicas da antiguidade. No fundo, o escritor (mesmo seguindo o paradigma subjetivista que tenta analisar o homem em suas estruturas psicológicas mais profundas do ponto de vista individual) dá uma reinterpretação, às vezes de forma inconsciente, a uma façanha ou ato tipicamente heroico do passado. A estrutura básica do mito de origem, aquela que busca entender as relações do homem com a natureza, a essência humana, o destino e a causa das coisas, essa estrutura perdura em romances contemporâneos, nos quais a figura do herói é uma espécie de Ulisses em busca de um autoentendimento.

Essa estrutura há de fato, o que escasseia é o discurso narrativo-mitológico tradicional, é tal e qual o latim antigo: fala-se ele ainda, mas a cultura que o permitia existir em toda a sua robustez não existe mais. O mesmo se dá com o discurso mitológico dos antigos gregos e romanos: estuda-se, percebe-se a sua existência ainda nas estruturas de romances e epopeias modernas, porém a aceitação deles como verdade absoluta é algo que inexiste nas sociedades urbanas.

Por conseguinte, já se sabe de antemão que a estrutura do mito tradicional pode porventura existir, todavia o discurso sobre ele soa superficial, pois os contextos históricos, segundo Benjamin (1996), que permitiam aos mitos tradicionais existir desapareceram, e isso pelo fato de a realidade, tanto dos autores contemporâneos como das personagens nos atuais romances, já está marcada pelo contato com a racionalidade da técnica, da objetividade da ciência e do avanço urbano sobre o campo, ou seja, com a industrialização, a qual cria por si só novos mitos e ideologias, novas narrativas que justifiquem o consumo e o capitalismo.

3.1 O enredo de *Órfãos do Eldorado*

O enredo do romance *Órfãos do Eldorado* ocorre em algumas cidades da Amazônia, a primeira é Vila Bela, povoado no interior do Estado do Amazonas e que antes pertencia ao Estado do Mato Grosso, e é nesse local que se encontra o “Palácio Branco,” prédio luxuoso idealizado para ser a residência oficial da família Cordovil; há ainda, nas redondezas dessa cidade, a fazenda Boa Vida, de propriedade da família; um trecho de relativa importância ocorre na cidade de Belém; por fim, a cidade de Manaus, durante os dois ciclos da borracha.

Os personagens principais são: Edílio Cordovil, patriarca da família; Amando Cordovil, sucessor dos negócios do pai; Arminto Cordovil, narrador-protagonista e filho de Amando; Dinaura, órfã de origem indígena amante de Arminto; Florita, índia e ama seca de Arminto; Estiliano, advogado da família e melhor amigo de Amando Cordovil.

O romance é narrado em primeira pessoa e tem como principal personagem o próprio narrador, Arminto Cordovil. Este começa a narrativa falando a um estranho, encontra-se já velho, e o tom de sua voz é ambíguo, pois há dúvida se ele fala de forma pessimista ao final da narrativa. Ele vive sua velhice durante o segundo ciclo da borracha, todavia os fatos narrados referem-se a dois momentos: o primeiro ciclo da Borracha (1850 a 1912), época de esplendor em Manaus, cujo progresso e ostentação eram reconhecidos até mesmo na Europa; neste período, o narrador é jovem e vive suas aventuras amorosas; e o segundo ciclo da borracha (1942 a 1945), época em que o protagonista reencontra seu grande amor, Dinaura.

Arminto nasceu em uma família abastada, filho de brancos, porém cresceu tendo contato com pessoas das classes mais pobres, índios, negros, pequenos mascates. Pode-se dizer que ele, do ponto de vista econômico, pertencia às elites de Vila Bela e Manaus, no entanto, em se tratando de formação cultural, não estava inserido em nenhuma classe específica, pois renegou muitos dos valores tradicionais de sua família ao aceitar as crendices populares; também não se adaptou à visão empreendedora do pai, cuja indiferença fez com que Arminto passasse a ter uma vida boêmia e desregrada, o que irritava bastante o seu genitor. Era neto de um dos grandes proprietários de terra na Amazônia: Edílio Cordovil, cujas riquezas foram adquiridas a partir de 1840, na cidade de Vila Bela, no Mato Grosso. Edílio era um militar que usou todo o seu poder e prestígio para conquistar terras à força. A sua riqueza estava na plantação de cacau para

exportação. Edílio era um homem rude, porém com o espírito empreendedor típico do burguês tradicional. O fato é que ele foi cruel nas guerras por conquista de terras, mandou matar muita gente. O perfil dele era daqueles latifundiários poderosos, os “coronéis”, adeptos da democracia para os ricos e voto de “cabresto” para os seus “protegidos”. Durante trechos do romance, é acusado de ter sido homem promíscuo e libertino, mas tudo era acobertado pela sua riqueza e prestígios pessoais. O seu grande sonho era a construção de uma gigantesca casa para abrigar a família, o “Palácio Branco”, como é retratado no romance. Morreu sem conseguir realizá-lo.

Tal sonho só seria realizado por seu herdeiro, Amando Cordovil. Este deu continuidade aos negócios do pai e os expandiu a ponto de criar um monopólio. Não mais exportava apenas cacau: o grande empreendimento passara a ser o látex. Viveu durante o primeiro grande ciclo da borracha na Amazônia. Exportava para ingleses e americanos e tinha uma ambição comum aos grandes empreendedores da época: a formação de um império. Lembra, por exemplo, Percival Farquar e Barão de Mauá, homens de visão empresarial que sabiam onde estavam as oportunidades de riqueza em uma região ainda inóspita e pouco povoada. É descrito de forma ambígua pelo filho, Arninto, pois este em alguns momentos considera-o um ganancioso, homem sem muita palavra, e não se sabe ao certo se ele teve caso com as namoradas de Arninto, Florita e Dinaura. Por outro lado, o próprio filho diz que os moradores de Vila Bela o veneravam, porque ele ajudava os pobres, dava dinheiro à Igreja para auxiliar na educação das índias órfãs etc.

Amando tem um amigo de juventude, Estiliano, advogado da família, que o defendeu sempre nos negócios da empresa e também em relação ao caráter. Mesmo depois da morte de Amando, Estiliano continuou a defendê-lo com veemência, argumentando que a maneira de um capitalista lidar com os adversários nem sempre é das mais morais, porém deve ser feita senão o progresso não ocorre. No entanto, o contexto do romance deixa claro que Amando é um latifundiário que, devido ao poder, cria suas próprias leis e age de acordo com a sua vontade: manda matar, se isso for vantajoso para ele, é o que o narrador-protagonista conta, relembrando uma fala do pai:

Um safado que trabalhava na Boa Vida mexeu com tua mãe. Foi enforcado num galho alto. Ele já estava morto quando atirei na corda. O corpo caiu na água e depois foi colocado numa balsa que o rio levou. Dois homens seguiram a balsa e se divertiram, atirando no pescoço de um cadáver. Lá embaixo (...) espetaram a cabeça do atrevido numa estaca. Os urubus gostaram, e ninguém nunca mais mexeu com tua mãe. Ninguém. Ela viveu para mim até o dia em que te pariu. (HATOUM, 2008, p. 67).

Essa história vai atormentar a vida do narrador, e ele vai relacioná-la como o *mito da Cabeça-Cortada*, que se verá detalhadamente nos próximos capítulos. Por enquanto, pode-se dizer ainda de Amando que ele realiza suas transações comerciais em dois centros urbanos, a pacata Vila Bela, sua terra natal, e a já agitada e cosmopolita Manaus, e era nesta onde sua sede de dinheiro afluía, mas era Vila Bela a sua grande paixão. Amando é descrito como homem sem superstições, objetivo, calculista; e que não se deixava levar pelas “crendices populares” – ao menos implicitamente é como ele denominava os mitos e lendas indígenas e árabes. Aliás, assim como Estiliano, demonstra-se preconceituoso em relação ao casamento entre brancos e índios, embora o narrador deixe transparecer a dúvida de que Amando tivera relações amorosas com pelo menos duas índias, Dinaura e Florita. Paradoxalmente, ele permite que as classes mais pobres tenham certa liberdade de expressão. Ajudou Florita a estudar, permitiu que seu caseiro e a família deste vivessem com tranquilidade na residência dos Cordovil. E, por mais que o narrador-protagonista o descreva como duro e severo demais, as atitudes descritas de Amando revelam-no um homem de fato caridoso e não um explorador capitalista sem escrúpulos. É caridoso, mas sabe que pertence a uma classe diferente, por isso se mantém a uma relativa distância das pessoas mais carentes.

Amando casou-se e teve um único filho, Arminto Cordovil, o qual, como dito acima, é o narrador-protagonista do romance. A mãe dele, Angelina, morreu durante o parto. A morte da esposa fez com que Amando criasse aversão e, em muitos momentos, rejeição ao filho. A rejeição e o autoritarismo do pai fizeram com que Arminto Cordovil fosse educado muito mais por pessoas de outros segmentos sociais do que pela própria figura paterna. E isso teve duas importantes consequências: a primeira é que aprendeu a detestar quase tudo que o pai gostava, embora constantemente se visse agindo com a mesma rudeza e orgulho do seu genitor; a segunda foi que ele teve contato profundo com os mitos e lendas oriundos das outras etnias e classes sociais. E, provavelmente devido a essas duas situações, tornou-se um homem cheio de complexos e fraco psicologicamente. E talvez a maior de suas fraquezas fora viver durante quase toda a sua vida em busca de uma mulher, Dinaura, que era meio onírica: existia de fato, mas o abandonou ainda na adolescência, e ele, obsessivo, desperdiçou a fortuna da família em busca dessa paixão platônica, como não a encontrasse deixou-se levar pela libido, pelos desejos materiais e tornou-se um homem tão promíscuo quanto o próprio avô, e, mesmo nascido e criado na pacata Vila Bela, encantou-se, ao menos por um

tempo, pelo luxo e prazeres fáceis em Manaus. Gostava dessa cidade pelo fato de ela não era a preferida do pai:

[Amando] passava a maior parte do tempo em Manaus. (...) Mas vinha com frequência para cá. Meu pai gostava de Vila Bela, tinha um apego doentio pela terra natal. Antes de morar na Saturno (espécie de cortiço em Manaus), fui duas ou três vezes de férias para Manaus. Não queria voltar para Vila Bela. Era uma viagem no tempo, um século de atraso. Manaus tinha tudo: luz elétrica, telefone, jornais, cinemas, teatros, ópera. (Hatoum, 2008, p. 17).

Manaus já era uma metrópole enquanto Vila Bela estava “um século de atraso.” Essa observação é importante na medida em que revela como o narrador, Arminto Cordovil, teve contato com duas realidades extremamente distintas. Vila Bela ainda respirava um ar de misticismo e de crenças em seres mitológicos. As pessoas lá viviam pacatamente e tentavam não deixar que as ideias de progresso tomassem conta de suas vidas. Era tranquila, mas já acolhia mitos de origens distintas: os dos indígenas, os dos cristãos, os dos árabes, os dos judeus. O progresso econômico era lento por lá, mas ela era um verdadeiro rincão de miscigenação e conflito entre religiões e mitos. Escrevendo sobre essas duas cidades, Milton Hatoum fala que teve a inspiração para o romance “Órfãos do Eldorado” a partir da cidade de Parintins.

No entanto foi em Manaus e Vila Bela que Arminto Cordovil moldou a sua personalidade. E por mais ele que tentasse fugir da sua cidade natal, voltava sempre. Ele buscava na progressista Manaus suprir o vazio existencial, a solidão, o abandono paterno, mas a cidade de Vila Bela o atraía como um ímã atrai o ferro, pois era nela que ele encontrava as suas raízes culturais. “Tu e teu pai não conseguem viver longe daqui” – disse-lhe certa vez Florita, uma de suas amantes. E é devido a esse constante retorno que se fazem justas as palavras que Milton Hatoum põe na epígrafe do romance:

Dizes: “Vou para outra terra, vou para outro mar.
Encontrarei uma cidade melhor do que esta.
(...)”
Não encontrarás novas terras, nem outros mares.
A cidade irá contigo. (...) Vais envelhecer no mesmo bairro,
Teu cabelo vai embranquecer na mesmas casas.
Sempre chegarás a esta cidade. Não esperes ir a outro lugar,
Não há barco nem caminho para ti.
Como dissipaste tua vida aqui
Neste pequeno lugar, arruinaste-a na Terra inteira.
(A cidade, 1910, Konstantinos Kaváfis).

A epígrafe afirma que o homem é aquilo que sua terra lhe permite ser. O que nos é ensinado na infância é a marca da nossa formação e caráter. As crenças e preconceitos apreendidos naquela idade são quase indelévels. Milton Hatoum tem também esse ponto de vista, é o que diz em uma entrevista: “Antes de mais nada, a noção de pátria está relacionada com a língua e também com a infância.” (Revista Mandruvá. Escrever à margem da história. 05-11-93. Disponível em <http://www.hottopos.com/collat6/milton1.html>).

3.2. Da mentira ao mito em Órfãos do Eldorado

Os mitos tradicionais quando aprendidos na infância transfiguram-se em uma realidade que explica, justifica ou se contrapõem ao mundo natural. Eles passavam de pai para filho por meio de narrativas exóticas, fábulas contadas geralmente por uma pessoa que possuía a experiência e a vivência necessárias para garantir o respeito daqueles que lhes ouviam. Benjamin (1996) diz que essa pessoa era ou o mercador marítimo ou o comerciante sedentário; eram eles os responsáveis pela credulidade, evolução e conservação das narrativas tradicionais.

Arminto Cordovil, embora nascido em uma família tradicional, fora educado de forma diferente do pai; ele, graças ao fato de ser rejeitado, como foi dito antes, passou a morar em lugares onde teve contato com pessoas de todas as classes sociais:

Já me acostumava com o trabalho na Roadway. Conversava com jovens que iam estudar no Recife, em Salvador e no Rio de Janeiro. (...) Chegava gente de muitos países e de todos os cantos do Brasil. O problema eram os pobres, o governo não sabia o que fazer com eles (HATOUM, 2008, p. 21-2).

Mas a sua formação cultural se deve basicamente a duas mulheres índias; sobre a primeira revela: “Uma tapuia me amamentou. Leite de índia (...). Não me lembro do rosto dessa ama (...). Tempo de escuridão, sem memória” (HATOUM, 2008, p. 16). A segunda que iria lhe marcar profundamente o caráter, é uma personagem complexa, pois, sendo índia, abandona sua família e se deixa levar pela riqueza do dominador, eis como o narrador descreve a chegada de Florita à casa de Amando:

(...) a tarde em que Amando se embrenhou na floresta para trazer de volta uma família empregados fugitivos. Voltou de mãos vazias. Quase vazias: uma moça malvestida e descalça vinha atrás dele. Tinha sido capturado por Almerindo, que depois foi ser caseiro em Vila Bela. Pobre e corajosa, dizia Amando. Não

quis fugir com os preguiçosos, largou a família para trabalhar e viver melhor. Meu pai levou a moça para o palácio branco, e lhe comprou roupa e sandálias. Em Vila Bela ela estudou e ganhou um nome, com batismo cristão, festejado. Amando dizia que era uma cunhamatã de confiança, e que ele respeitava e até ajudava as pessoas de confiança. Essa moça me criou. A primeira mulher na minha memória. Florita. (HATOUM, 2008, p. 69).

Deve-se levar em conta que o narrador nesse trecho está relembrando aquilo que lhe disse o pai, e que, em diversos trechos do romance, ele mesmo põe à prova a idoneidade paterna. Assim, quem garante que Florita largou propositadamente a família? Quem pode afirmar que ela não foi sequestrada como tantas outras índias da época? Florita estudou, batizou-se, adaptou-se à realidade dos centros urbanos; entretanto, mesmo cristianizada, manteve, não se sabe se inconscientemente, alguns traços marcantes de sua cultura originária. A prova disso é que falava a “língua geral” e compreendia bem os mitos e fábulas de seu povo. Além disso, Florita possui um traço místico, pois constantemente insinua ter presságios: “Tentei convencer Florita de que, ao voltar de Belém, eu compraria uma casa (...), onde moraríamos juntos. (...) E então [ela] sussurrou com ódio: Vais voltar de Belém com o demônio no coração” (HATOUM, 2008, p. 74-5). Os presságios dela mexem com o psicológico de Arminto, e ela sempre lhe fala com ar misterioso: “Tive um sonho ruim. Algo com a tua mulher encantada [Dirinaura]” (Idem, p. 33). Arminto narra o poder que Florita possui sobre ele:

Esquece aquela moça. Esquece antes de chegar a hora da tristeza.

Hora da tristeza?, perguntei.

Ela não vai ser tua mulher. Nunca vai ser amada quem não é de ninguém.

Florita tinha um jeito curioso de ser ciumenta; e, como eu me impressionava com o que me dizia, ficava sem fala diante dessa mulher que cuidou de mim como uma mãe. (Ibidem, p. 37-8).

Essa é a maior prova de que os mitos e lendas contados a Arminto eram de fato algo em que ele acreditava. Ele estava ligado a uma cultura em que o misticismo e os presságios eram tidos como coisas a se levar a sério. Florita, por ciúmes, ou por desejo de protegê-lo, muitas vezes inventava-lhe histórias que lembram o processo de formação dos mitos, como é o caso da índia tapuia que supostamente laçar-se-ia ao rio para encontrar a “cidade encantada”. Eis como o narrador nos relata isso:

A voz da mulher atraiu tanta gente, que fugi da casa do meu professor e fui para a beira do Amazonas. Uma índia, umas das tapuias da cidade, falava e apontava o rio. Não lembro o desenho da pintura no rosto dela; a cor dos

traços, sim: vermelha, sumo de urucum. (...) Florita foi atrás de mim e começou a traduzir o que a mulher falava em língua indígena; traduzia umas frases e ficava em silêncio desconfiada. Duvidava das palavras que traduzia. Ou da voz. Dizia que tinha se afastado do marido porque ele vivia caçando e andando por aí, deixando-a sozinha na aldeia. Até o dia em que foi atraída por um ser encantado. Agora ia morar com o amante, lá no fundo das águas. Queria viver num mundo melhor, sem tanto sofrimento, desgraça. Falava sem olhar os carregadores da rampa do Mercado, os pescadores e as meninas do colégio do Carmo. Lembro que elas choraram e saíram correndo e só muito tempo depois entendi por quê. De repente a tapuia parou de falar e entrou na água. Os curiosos ficaram parados, num encantamento. E todos viram como ela nadava como calma, na direção da ilha das Ciganas. O corpo foi sumindo no rio iluminado, aí alguém gritou: a doida vai se afogar. Os barqueiros navegaram até a ilha, mas não encontraram a mulher. Desapareceu. Nunca mais voltou. (HATOUM, 2008, p.11-12).

Por que as meninas do colégio do Carmo fugiram? Florita mentira sobre a real situação da índia, e as meninas do Carmo (eram as órfãs indígenas que estudavam na Igreja), entendendo a língua nativa, sabiam que a mulher iria se suicidar. É o que Florita, empobrecida, vendendo beiju na rua, declara, quando ambos, já velhos, andando pela orla do Amazonas, tocam no assunto:

No fim da tarde, quando a gente andava pela beira do Amazonas, pensei na mulher: a tapuia que ia morar como o amante no fundo do rio. Lembrei do céu esquisito, com o arco-íris que parecia uma serpente no espaço. Florita se lembrava daquela tarde?

Ela (Florita) entrou na água e, de costas para mim, disse:

Não foi isso que ela contou, não.

Mas ela falava em língua geral, e tu traduzias.

Traduzi torto. Tudo mentira.

Mentira?

E eu ia contar para uma criança que a mulher queria morrer? Dizia que o marido e os filhos tinham morrido de febres, e que ela ia morrer no fundo do rio porque não queria mais sofrer na cidade. As meninas do Carmos, as indiazinhas, entenderam e saíram correndo. (HATOUM, 2008, p. 90).

Florita disse à criança Arminto que a mulher tinha sido atraída por um ser encantado e que agora tal mulher iria morar com o seu amante, ou seja, iria afogar-se. O eufemismo usado por ela foi necessário para não chocar o menino.

Essa mentira ingênua de Florita esconde significados outros, pois muitos mitos surgem da mesma forma. Finley (1989), analisando os mitos gregos, dividiu o tempo dos mitos em duas eras: a heroica e a pós-heroica. A primeira seria um momento de incertezas e imprecisões, durante a qual a tradição oral grega foi criada e mantida. O principal objetivo do discurso mitológico nessa era foi a formação e a manutenção de uma identidade que garantisse uma consciência coletiva e assegurasse um orgulho pan-helênico. Na segunda era, o que marcou foi o interesse na preservação do passado

remoto e mítico, esse passado não dispunha de registro escrito, por isso foi preservado por meio da oralidade.

O mito, pois, era criado e mantido com um interesse coletivo. Embora o interesse de Florita fosse individual, a estrutura inventada por ela segue o mesmo processo. Ela aumenta ou diminui uma história com intenção de assustar ou afastar Arninto de uma situação de medo ou insegurança. Algo parecido faz a coletividade preservando da dor precoce os seus descendentes. O humano frente a realidades que não consegue explicar tenta amenizar a dor e o sofrimento das gerações futuras, inventando histórias que a tradição passa a tomar como verdades consolidadas, eis então o mito em sua forma mais pura. O mito em si não é mera ficção, é crença religiosa. Não se pode dizer para um muçulmano fervoroso que a subida de Maomé aos céus é apenas um mito, pois se for dito isso as chances de se ter um conflito aumentam. O mito para ele não é mito, mas uma crença real de que aquilo que a tradição lhe ensinou é verdade.

Para Eliade (1989), alguns grupos indígenas fazem diferença entre “mitos verdadeiros” e “mitos falsos”. Os “mitos verdadeiros” seriam as cosmogonias (que aparecem também entre os gregos) e estariam ligadas ao sagrado, ao divino. Já as histórias falsas apareceriam ligadas ao profano, ao baixo, tendo, por fim, cunho moral educativo e não explicativo de realidades ontológicas. Eliade (1989) exemplifica bem o sentido que alguns grupos primitivos dão ao mito:

Os Cherokees distinguem entre os mitos sagrados (cosmogonia, criação das estrelas, origem da morte) e as histórias profanas, que explicam, por exemplo, certas peculiaridades anatômicas ou fisiológicas dos animais. A mesma distinção é encontrada na África. Os Hererós consideram "verdadeiras" as histórias que relatam a origem dos diferentes grupos da tribo, porque narram fatos que *realmente* aconteceram, enquanto que os contos (...) cômicos não têm qualquer fundamento. (ELIADE, 1989, p. 10).

É essa “crença verdadeira” que, segundo Benjamin (1996), está a se extinguir, pois com o advento da informação jornalística, o homem urbano passou a refletir mais sobre sua própria realidade e essa atitude não lhe permite mais aceitar o mito como verdade suprema; e, sendo o mito o elemento primordial das narrativas tradicionais, Benjamin (1996) deduz que a forma de narrar tradicional deixou de existir nos centros urbanos. Restaram as “histórias falsas”, que na contemporaneidade se aproximam das fábulas e parábolas; pois quando aparecem animais falando em uma história há resquícios do maravilhoso e do encantado das eras primordiais, porém sabe-

se que aquilo é apenas um subterfúgio literário para se tentar convencer outras pessoas de que determinada moral é a mais adequada.

Entretanto, o mito na forma tradicional ainda ecoa em pequenas cidades e povoados, pois lá o ciclo da informação jornalística, ou seja, a informação voltada para um público urbano e burguês, ainda é pequeno. Era esse o caso de Vila Bela. O ciclo é pequeno, mas já existe e divulga ideias de progresso e urbanização, e na medida em que avançam os ideais da burguesa industrial, a tendência é o recuo dos mitos e crenças que não compartilhem dos valores consumistas da sociedade ocidental.

Na própria cidade de Vila Bela, descrita no romance, não se pode afirmar que o mito tradicional está puro, na verdade ele já se encontra em confronto com os mitos urbanos, tais como o da soberania da ciência como forma de conhecimento, o de que o consumo torna as pessoas mais felizes etc. Os mitos estão em transição nessa cidade, e muitas vezes se confundem com as superstições e boatos que são difundidos por lá. Quando Dinaura e Arminto se encontravam na praça do “Sagrado Coração de Jesus”, rumores apareceram de que ela se transformaria numa cobra gigante:

Alguém espalhou que a órfã (Dinaura) era uma cobra sucuri que ia me devorar e depois me arrastar para um cidade no fundo do rio. E que eu devia quebrar o encanto antes de ser transformado numa criatura diabólica. Como Dinaura não falava com ninguém, surgiram rumores de que pessoas caladas eram enfeitiçadas por Jurupari, deus do Mal.” (HATOUM, 2008, 34-35).

No romance podemos até concluir ter sido Florita, que, enciumada, fazia de tudo para desencorajar seu amado a procurar por Dinaura. Porém poderia ter sido qualquer outra pessoa que não gostasse da família Cordovil. Em cidades pequenas há a tendência para os boatos e fofocas. Geralmente lá as oligarquias se enfrentam pelo poder, e uma das armas é a difamação dos adversários. Dizer que a amada de um Cordovil transformava-se em uma cobra é a grande chance de se ver um poderoso rival humilhado. Não se tem como dizer que isso era verdade, pois as classes econômicas menos favorecidas do romance parecem acreditar mesmo nesses mitos. Assim, a personalidade de Dinaura pode ter sido a real causa desses “inventos” discursivos, e não apenas a tentativa de perseguir os Cordovil, mesmo porque muitas outras órfãs descendentes de índios estudavam no mosteiro, mas a única que tinha a personalidade volúvel era a heroína do romance ora analisado.

Deve-se, portanto, recordar que as pessoas caladas e tímidas sempre foram associadas ou à sabedoria ou àquele que trama algo de ruim. Salomão, nos

“Provérbios”, afirma que até um tolo calado parece ser um sábio. Em relação às mulheres, a coisa muda um pouco de figura, pois elas são, historicamente, associadas ao falar. Na Idade Média, as mulheres caladas eram geralmente relacionadas às bruxas. Sabe-se hoje que muitas pessoas caladas o são por timidez; o humano é naturalmente treinado para falar, expressar-se, mas em situações anormais fica nervoso e cala-se. Não se pode dizer com certeza que a timidez é um fenômeno apenas social, mas é o que parece ser. Séculos de exploração e humilhações deixaram os índios sentindo-se inferiores e com baixa autoestima. Como falar numa situação dessas? É o caso de Dinaura: moça pacata e sombria não porque fosse um monstro mitológico, mas porque as condições sociais impõem que ela aprenda a ficar calada e aceitar as imposições das classes abastadas. O preconceito é notório, pois embora a Igreja recolha as crianças indígenas molestadas e órfãs, recolhe-as com imposições e distinções, é o que nos revela o narrador ao lembrar de uma festividade, a festa da Padroeira, na qual o preconceito é pano de fundo para a formação da personalidade das órfãs:

Na tarde de 16 de julho as órfãs e as internas entraram na praça do Sagrado Coração de Jesus em fila indiana. Ninguém usava uniforme. Vi as filhas de famílias ricas separadas das órfãs, e uma roda de meninas tapuias encolhidas pela timidez e pobreza. Todas gostavam da festa da Padroeira porque era o dia mais livre do ano. (HATOUM, 2008, p. 43,44).

Dinaura é associada a algo sombrio porque muitos moradores de Vila Bela sabem que vida dela é uma incógnita. Assim como o mito, ela é algo difícil de ser entendido. Como explicar a origem daquela menina estranha? – podem se questionar os moradores de Vila Bela. O narrador relata que ela foi trazida por Amando Cordovil e que ela poderia ser tanto amante como filha deste. Mas o povo parece não saber dessa situação. E mais curioso fica ao saber que ela mora em uma casa isolada das outras órfãs, possui, pois, certas regalias e privilégios. Como explicar isso? O mito parece ser a resposta, mito este que se confunde com a boataria local. A própria personalidade marcante de Dinaura ajuda a criar uma áurea de misticismo sobre si mesma. E é essa situação meio mágica que vai alimentar os sonhos e desejos de Arminto Cordovil:

Foi um namoro silencioso. Às vezes, eu escutava a voz de Dinaura nos sonhos. Uma voz mansa e um pouco cantada, que falava de um mundo melhor no fundo do rio. De repente, ela ficava muda, assombrada com alguma coisa que o sonho não revelava (HATOUM, 2008, p. 41).

Dinaura em sua totalidade só pode ser entendida como um ser meio místico, meio real, porque é isso que a memória de Arminto permite ver. Existem, portanto, duas Dinauras no romance: a real e a idealizada pelo narrador protagonista. A primeira só pode ser compreendida pelo mito, pois Arminto “quer revelar um segredo: aquele que o mito contém, mas não expõe facilmente. Só que a comunicação é dificultosa, depende de traduções, é repleta de ruídos e, principalmente, de silêncios. (Revista Paisagens da Crítica. Órfãos do eldorado, de Milton Hatoum. 17.03.2008).

A Dinaura real, por sua vez, sente-se amedrontada pelo namoro com um Cordovil, não só pela pobreza dela, como também pela sua raça. Ela descende de indígenas e isso é empecilho para que se case com Arminto, constituam uma família. Todos a taxam de mágica, pois conseguiu seduzir um “playboy insaciável”, e sabem que ele está apaixonado por ela, e se perguntam como pode uma pobre órfã indígena “fisgar o filho do mais rico proprietário da região?” Dinaura não se sente bem naquela cultura que a vê como um bicho. Assim como ela, muitas não se enquadram naquilo que a Igreja quer para elas: “As mais afoitas escapavam (das festas da Padroeira) e se enxeriam para os rapazes de Manaus e Santarém. Diz que três ou quatro órfãs engravidavam na noite de devoção à Virgem...” (HATOUM, 2008, p. 44). Essa é a forma de rebelar-se contra as imposições da Igreja.

3.3. Mito, religião e choque entre as culturas em Órfãos do Eldorado

Entre os gregos antigos, o ideal de beleza encontrava-se na pessoa que conciliasse um físico são e um vasto conhecimento. O corpo, pois, não era considerado “coisa baixa”. Com a queda do Império Romano, e a ascensão da Igreja, criou-se a ideia de que foi a luxúria uma das grandes responsáveis pela derrocada do Império. Negando todo o lado material, a Igreja, para evitar os mesmos erros de Roma, passou a negar o sexo como forma de prazer. Entretanto, e mesmo com todo o aparato ideológico da Igreja na tentativa de mudar a mentalidade do pagão, isso nunca ocorreu por completo na Europa. Tanto é verdade, que o alto clero, percebendo que as orgias continuavam a existir, notou que se pressionasse para que fossem eliminadas de vez causaria um problema ainda maior: a revolta das classes menos abastadas e a possível debandada em massa de fiéis dos templos católicos.

Os mitos e lendas pagãos continuaram a existir, e até se fundiram a outros de origem hebraica e romana. Entre os de origem pagã, havia a deusa da fertilidade, a qual

foi denominada Nossa Senhora entre os católicos; pode-se dizer também que o deus da guerra, Marte, aparece agora sob a figura de São Jorge. Exemplos não faltam desse sincretismo entre cristianismo e paganismo. O catolicismo que, em sua origem, deveria ser monoteísta, tornou-se politeísta para ajustar-se à mentalidade pagã de boa parte da população europeia. A Igreja, para acalmar os ânimos, resolveu permitir algumas festas populares que eram resquícios da sexualidade aflorada dos pagãos: o carnaval, a festa da carne, é um exemplo disso.

Algo parecido ocorre com a tentativa de a Igreja expurgar os mitos indígenas da cultura de Vila Bela. Durante a festa da Padroeira, citada acima, e dos boatos de que em cada edição dela muitas jovens da Igreja ficavam grávidas por não se enquadrarem aos rituais e ao autoritarismo católicos. O narrador relata que a sensualidade no festejo citado era aceita, pois a partir da exibição dos corpos em frenesi poder-se-ia melhor justificar para a população a necessidade de as índias se enquadrarem aos valores ocidentais, pois o excesso de sensualismo chocaria os espectadores mais tradicionais, afinal tais rituais lembram os de exorcismo:

Quando anoiteceu, o bispo pediu ao povo que ouvisse em silêncio a penitência de sete órfãs. A primeira contou que numa noite de chuva ela foi possuída pela Cobra-Grande e ficou tão agitada que toda a ilha começou a tremer, e por isso o rio Amazonas inundou sua casa. Depois ela se ajoelhou e rezou para expulsar da mente essa história profana. (HATOUM, 2008, p.44).

As órfãs aparecem, no enredo, educadas por um contexto que gera medo e incertezas, dizem-lhe que aquilo que ouviram nas suas tribos é maligno e que lhes trará sofrimento e dor eternos. Algumas, de forma passiva, se deixam levar pelos rituais e renegam muitos de seus antigos valores culturais, é o caso de Florita. Outras se rebelam e deixam que a vida tome o rumo natural das coisas, por isso o número alto de grávidas logo após a festa da padroeira. Outras, ainda, sofrem um sentimento ambíguo: vivem uma espécie de limbo espiritual e cultural e não se adaptam nem à cultura ocidental nem mais à sua própria cultura. É o caso de Dinaura.

Segundo Tavares (1996), é essa educação pelo medo e dor que provocou o conflito dualista nos espíritos de homens como Gregório de Mattos Guerra. Homem que viveu em época de transição de ideologias ainda medievais para a Idade Moderna, antropocêntrica e liberal: o Barroco, mesmo pertencente à Idade Moderna, é um debate contínuo entre duas formas distintas de compreender o mundo. As ideias de Gregório

oscilavam entre o carnal e o divino, entre o prazer e a devoção. O poeta barroco cometia falhas e depois, em seus poemas, arrependia-se por ter pecado.

Dinaura faz algo semelhante, ora aparece dócil, sábia como uma santa católica, ora é agressiva e violenta, sensual como uma Afrodite. O fato é que ela poderia renegar seu povo e suas tradições, ou tornar-se um pária social, como é o caso da índia tapuia que se suicidara afogando-se, ou, ainda, fugir. Em qualquer um dos casos a cultura indígena perderia terreno para a ocidental. Os mitos católicos prevaleceriam de qualquer maneira sobre os dos nativos.

Os mitos são, portanto, ambíguos, pois eles podem ser de fato uma tentativa de explicação sobre os fenômenos, mas podem ser também uma forma de dominação, é o que nos diz Carvalho Rossi (2007), sobre a manutenção do *status quo* das polis gregas, afirma ele ser o mito tanto como veículo de informações como uma necessidade de as classes dominantes levarem ideologias às classes dominadas: “A função dos mitos na formação do cidadão grego é a de incutir no imaginário da polis a credulidade (...) [em] uma pequena parcela da população” (ROSSI, 2007, p.41). É claro que o contexto grego tem uma particularidade, pois os gregos não eram um povo homogêneo. A população que usufruía do conceito de democracia era aquela formada pela elite militar e econômica e que impunha suas ideologias aos povos dominados.

Em Vila Bela, uma das cidades onde a trama de Órfãos do Eldorado se desenrola, igualmente, há os povos “dominados”, os indígenas, e os estrangeiros, os árabes e judeus; e os dominadores, de origem europeia. No caso específico dos indígenas, quando escravizados pelo colonizador, os seus mitos foram tidos como nocivos à sociedade e suplantados por outros, de tradição europeia, que incutiam no indígena a submissão. Esse conflito não é meramente um mito destruindo outro, mas o de uma cultura sendo deglutida por outra. Bosi (1992) compreende que o que mais assustava os índios em relação aos portugueses e, conseqüentemente em relação à Igreja, eram as tiranias com que estes tratavam aqueles cotidianamente: os indígenas eram apartados de suas mulheres, eram ferrados até renegarem suas ideias e princípios. Muitos indivíduos indígenas sofreram, graças a isso, crises psicológicas que os levavam à loucura. A reação rebelde era tida pela Igreja quase sempre como uma manifestação do mal, de forças sobrenaturais que estavam a dominar os corpos indígenas, e que, para o bem destes, o exorcismo se fazia imprescindível. Sobre isso, o narrador de “Órfãos do Eldorado” dá o exemplo da índia Maniva:

Não me lembro das outras penitências, só da última. (...) O nome da penitente era Maniva. Magrinha e baixa, diz que veio de muito longe para trabalhar na casa de um vereador e acabou no orfanato. Ela havia estudado nas missões do Alto Rio Negro, por isso falava português. Antes de morar no orfanato de Vila Bela, na parava de sonhar com sangue. Meu sangue era um pesadelo, disse a penitente. Tinha uns doze anos e já era órfã quando viu sangue escorrer de sua vagina e tomou um susto. O primeiro sangue. Sentiu a cabeça latejar, e gritou tanto de dor que seu tio levou a coitada para ser curada por um pajé da aldeia. (HATOUM, 2008, p. 45).

Observe que ela não foi levada a um médico, mas ao xamã da tribo, aquele que, para muitos da cultura branca, faz apenas “beberagens” enganosas, ou seja, um charlatão. O narrador continua falando sobre a ida de Maniva ao pajé:

Maniva foi proibida de entrar na casa, porque o sangue da menstruação era maléfico para os pajés. Sangue sagrado. Proibido. Era enviado pelos espíritos da natureza: trovões, as águas, os peixes e até o espírito dos mortos. Então o pajé contou que o criador do mundo chupou o rapé-paricá da vagina de sua sobrinha que estava menstruada, dormindo. Uma parte do pó caiu na terra dos povos da Amazônia e se espalhou por toda a floresta, mas só os pajés podem cheirar o pó do cipó e ver o mundo, eles têm o poder de abrir a visão e depois transformar, criar e curar os seres. A moça ouviu isso: quando o pajé chupa o sangue, o pó, ele morre; quer dizer, a alma dele sai do corpo e viaja para o outro mundo, mais antigo, o começo de tudo. Ele abre os braços para as nuvens, abraça o céu e canta; senta e cheira várias vezes paricá com o osso da perna de um gavião, e aí traz o outro mundo para o nosso. Quando o pajé olhava as nuvens em movimento, dizia que estava no mundo sagrado e eterno, e assim ele podia agir no mundo humano. Ele via o que eu não via, o que nenhum de nós vê, disse Maniva. (...) Depois ele continuava a subir por uma escada, caminho para o outro céu. O pajé mais antigo mora lá em cima, na última escada. Um céu todo branco e prateado. Um novo mundo. Céus sem doença (HATOUM, 2008, p. 45).

Maniva curou-se, mas disso lhe adveio uma consequência inesperada, ou seja, passou a renegar o saber mítico de seus antepassados, que lhe proporcionara o alívio das dores, em prol de outro saber, pertencente à cultura do colonizador:

Quando o pajé parou de falar, a cabeça de Maniva não latejava mais. Nunca mais ela sentiu dor. Mas os pesadelos com sangue atormentavam sua vida. E, quando o tio morreu, ela viajou para Manaus, depois veio com um regatão para Vila Bela. Viajando e sonhando com sangue até encontrar madre Carminal (freira responsável pelo convento em Vila Bela) e rezar com ela para apagar o pesadelo. Não queria mais recordar as palavras do pajé. Fez os sinal-da-cruz, se ajoelhou e chorou, sacudindo o corpo; depois estendeu os braços para o céu e gritou o nome de Deus e da Virgem do Carmo. Os romeiros e as órfãs aplaudiram com muita zoadá, e eu fiquei pensando na penitente e nos pesadelos de sangue. Maniva, os romeiros, as órfãs, as religiosas, todo mundo estava enlouquecendo? (HATOUM, 2008, p. 45,46).

Através do processo de se contar as narrativas é que se permite às gerações futuras a compreensão de realidades primordiais, no tempo e no espaço, o que contribui

para a formação de uma identidade social, pois as pessoas passam a comungar de valores aceitos por todos. Se o contar, se o ouvir as narrativas e o participar dos seus ritos é o que possibilita às novas gerações o aprendizado de uma cultura, como fica a índia Maniva, citada acima, que ouviu e se aterrorizou com os mitos de seu povo? E o que tais sonhos descritos no mito acima significam? Há várias interpretações: pode ser o simples temor de uma adolescente ao ver o sangue menstrual, pode representar o sangue de sua raça sendo dizimada, ou pode, ainda, representar o sangue simbólico que ela terá que verter sempre para se adaptar à nova realidade social em que se encontra, órfã em um lugar onde o “sangue de Jesus” é a sublime ferramenta de limpeza de todos os pecados, principalmente os carnavais. O inconsciente está aí a dizer-lhe algo, e esse algo não é prazeroso.

O fato é que a índia, para sobreviver, deixa de crer naquilo que lhe foi ensinado por seus antepassados. O mito indígena é suprimido pelo católico. Ela, mesmo tendo sido curada pelo pajé, renegou-lhe devido aos sonhos com sangue. Há então dois preconceitos bem claros aqui: o primeiro diz respeito à raça: o índio é considerado inferior ao branco, em termos raciais; mas é considerado também inferior em termos culturais. Isso tem fundamental importância para os rumos culturais de uma nação. Veja-se sobre isso o exemplo de Roma antiga: quando os romanos invadiram a Grécia, de acordo com Russel (1967), consideravam-se iguais aos gregos em raça e inferiores em cultura, tanto que Roma divulgou os ideais gregos para todo o império. A Grécia fora dominada fisicamente, porém conquistou culturalmente a elite intelectual romana. O mesmo não ocorreu em relação aos portugueses e os indígenas brasileiros.

O índio, por conseguinte, é tido como inferior nos dois pontos acima registrados. E para que ele possa sequer pertencer aos segmentos menos favorecidos economicamente da sociedade branca capitalista, tem que deixar suas ideias e tradições de lado. O seu aspecto físico será tolerado se ele pensar igual ao europeu. Os mitos que eles divulgavam originalmente passaram a ser nocivos ao cristianismo, e não é à toa que este, por meio do catolicismo, tentou de todas as maneiras destruí-los.

O mito da índia Maniva aparece, de outras maneiras, em várias culturas, e é algo que, de certa forma, está presente nas religiões mais antigas. Por exemplo, é comum que muitas ideias contidas nos trechos do mito acima se assemelhem com trechos do Apocalipse ou com o mito hebraico da criação. Mesmo assim, a reação do catolicismo ao mito descrito por Maniva é de contestação. E por que isso? Porque, segundo Eliade (1972), os mitos e a religião se confundem, são praticamente a mesma

coisa; e toda religião tem em si a ideologia de uma dada classe dominante. Tanto é verdade isso que no momento em que determinada classe social perde a hegemonia do poder político e econômico, mudam-se, conseqüentemente, os valores da religião oficial de um Estado. É isso que diz Weber (2002) ao analisar a transição da Idade Média para a Moderna. Vale a pena se deter nesse ponto, pois ele é importante para a relação entre os mitos indígenas, europeus e os de origem árabe, que se verá a seguir.

Weber (2002) afirma que a ética puritana serviu como uma alavanca para o desenvolvimento do capitalismo. Para a Igreja Católica Romana, os assuntos mundanos e relacionados a riquezas materiais deviam ser rejeitados. Entretanto, com o Protestantismo o mesmo não ocorreu, pois este difundiu os ideais de progresso e riqueza. Quando a Idade Média era dominada por grandes proprietários de terras, o Cristianismo que prevalecia era embasado mais no novo testamento: a usura era proibida, havia forte combate aos ideais greco-romanos; isso porque no sistema feudal o que importava de fato era a manutenção a ferro e fogo da propriedade, a própria Igreja era grande latifundiária, defendia, pois, seus próprios interesses.

Ainda com Weber (2002), pode-se dizer que a mudança de mentalidade na Europa iniciou-se com o renascimento comercial e, principalmente, com o advento das Grandes Navegações. Graças a isso houve uma pressão cada vez maior para que as estruturas sociais mudassem, para que fosse dada livre passagem para as novas concepções comerciais. A burguesia principiava por assumir o poder, e era necessário convencer os senhores feudais a criar rotas marítimas e terrestres para o livre comércio. Essas transformações sociais repercutiram na estrutura do cristianismo, o que ficou consolidado com A Reforma Protestante. Esta nada mais foi do que uma tentativa de moldar o ser humano à nova realidade econômica.

Se na Idade Média dava-se mais ênfase ao Novo Testamento, na Idade Moderna, a ênfase foi no Velho Testamento, e neste há a defesa clara de um dos valores judaicos aceitos pelos modernos, o de que o trabalho glorifica, que a economia e a usura não são maléficas ao homem. Assim, de uma forma sutil, o cristianismo na Idade Moderna foi moldado para ficar semelhante em muitos pontos ao judaísmo, ao menos no tocante à aceitação da prosperidade econômica, pois o judaísmo incentiva o homem a trabalhar e enriquecer. Essa mudança difundiu-se com rapidez e eficiência devido à nova tecnologia surgida na Europa, a imprensa de Gutemberg, afinal esta serviu como divulgadora dos novos ideais e dos novos mitos que surgem com esses ideais, tais

como, a título de exemplo, o de que a natureza está ao dispor do homem, o de que o Paraíso pode ser alcançado em vida com a ajuda do trabalho humano.

Dessa forma, muito do que era aceito como verdade na Idade Média foi delegado ao esquecimento no período moderno. Os mitos e lendas medievais, como os do Santo Graal, foram esquecidos ou considerados mera bobagem. Para Candido (2009), o Graal foi cálice onde Jesus teria feito a última ceia, a busca por ele era algo que inspirava, por exemplo, os cavaleiros medievais, os templários. O Graal era o símbolo de uma luta contra o que era carnal, baixo e vulgar; ir em busca dele era uma peregrinação para superar os vícios humanos.

Com o tempo, a narrativa da busca pelo Graal torna-se desinteressante, e surgem novas narrativas em seu lugar, como os mitos do Eldorado, por exemplo, o qual permeará o imaginário europeu na Idade Moderna, e traz em si outro tipo de peregrinação, não mais pela busca do autoconhecimento, mas pelo ouro, pela cidade rica e materialista. O homem europeu vai deixar suas terras não mais com o ideal de purificação de si mesmo, mas de conseguir riqueza, bens materiais, de viver o paraíso aqui na terra. O mito do Graal era o da nobreza de sangue, agora é o mito da burguesia comercial que prevalecerá. É por isso que os mitos estão em conflitos, pois eles sempre representam os ideais de uma dada classe dominante.

3.4 Mito e erotismo em Órfãos do Eldorado

O narrador, Arminto Cordovil, durante a Festa da Padroeira, organizada pela Igreja Católica, observava as órfãs indígenas em uma apresentação ritualística, cujo objetivo, no fundo, era revelar para a população de Vila Bela o quanto os mitos indígenas eram pecaminosos e em desacordo com a fé cristã. Arminto, vendo uma indígena em frenesi a dançar num ritual sensualíssimo, observa também a plateia em êxtase, e se indaga: “Todo mundo estava enlouquecendo?”. Ele, naquele momento de sua vida, não percebe o choque entre culturas e religiões que se travava ali; mas sua vida mundana o torna cético perante aqueles rituais católicos, aparentemente sem nexos. Esse tipo de rito que lembra o exorcismo existe em quase todas as religiões, e as pessoas são levadas a ficar em transe, seja por meio de alucinógenos, seja por meio da agitação corporal, geralmente acompanhada de ritmos musicais. No candomblé, os pais de santo e as pessoas que supostamente estão a receber os espíritos ficam a girar e se contorcer. Esse ritual meio pagão era aceito e incentivado pela Igreja, por quê? Por que esta precisava permitir esse ritual à parte, pois é a partir dele que as índias iriam

publicamente reconhecer que suas crenças e mitos eram coisas malignas. O lado sensual precisava ser exposto para que a sociedade visse o quanto os ritos indígenas levam à luxúria e a orgias, e que somente pela aceitação dos valores cristãos é que se encontraria o equilíbrio sexual e espiritual.

Arminto, entretanto, estranha tudo isso, porque, em verdade, não pertence a nenhuma das culturas e, como as índias, vive num amálgama entre a cultura do índio e a do burguês urbano. Para ele o sexo é normal e aceitável, embora seu pai o olhasse sempre com rancor pelo fato de ele ter tido relações sexuais com Florita. Arminto gosta das mulheres que encontra nos cabarés de Manaus, vive uma vida meio devassa, e todos que lhe são próximos o criticam por isso. Os inimigos políticos de sua família o comparam ao avô, Edílio, em termos de promiscuidade, e temem que ele seduza a indiazinha Dinaura e logo depois a deixe, grávida e desamparada, à própria sorte. Essa atitude dos coronéis de terra, grandes latifundiários, era uma praxe comum, e era um dos motivos que fazia com que a família Cordovil fosse odiada por alguns em Vila Bela. Arminto, por exemplo, não entendia o porquê do ódio que Genesino Adel, comerciante, nutria-lhe com fervor. E quando soube assim relatou:

Genesino (...) odiava meu avô. Só naquela época eu soube que Edílio Cordovil tinha abusado de uma portuguesa, mãe de Genesino, uma das noivas abandonadas por Edílio. Salomito Benchaya me contou isso quando passei do bar do Mercado para tomar um trago. Não foi só a mãe do velho Genesino, revelou Salomino. Diz que teu avô noivava, prometia casar, largava a noiva e procurava outra moça (HATOUM, 2008, p. 84).

Mas será que Arminto agiria assim? O amor dele por Dinaura era sincero ou fruto do orgulho ferido, afinal ela o abandona no momento em que ele mais a desejava carnalmente? Os boatos e lendas sobre os Cordovil e as mulheres que possuíam não eram apenas coisas de fofoqueiros, tinham certa dose de realidade: no meio daquele ritual místico, Arminto só pensava na lascívia com Dinaura.

Um dado importante sobre as índias que participavam da festa citada, é que muitas delas, de forma até meio revolucionária, não permitiam que o sexo lhes fosse expurgado como algo doentio. A Igreja perdia nesse tópico: esconder o desejo carnal, combater o lado místico e sensual das histórias mitológicas não acabava de fato com o desejo real, tanto que a própria madre Carminal diz, entristecida: “Rezam com devoção (as órfãs indígenas) e não acreditam em nada.” (HATOUM, 2008, p. 40). Não acreditam em nada do que é pregado pelo cristianismo, pois estão ali no orfanato porque não têm para onde ir, precisam se adaptar, ou melhor, fingir que se adaptam à nova realidade. E a festa da padroeira é o dia para poderem se

soltar, deixar a sensualidade florir, de renegar, por meio dos atos sensuais, aquilo que para elas é moralismo excessivo da Igreja.

Essa situação lembra o Carnaval. A festa do carnaval, desde o início, foi uma tentativa de a igreja segurar as manifestações sociais pagas, liberava para poder prender. Os pagãos acreditavam em Zeus e os nórdicos, em Odin. Os mitos foram suplantados, mas até hoje se veem resquícios dos deuses nórdicos, Thor, o deus do trovão é um deles. A igreja combatia os mitos, mas a liberdade que eles proporcionavam era difícil de regular, pois mexe com os desejos e necessidades naturais dos humanos. A festa da carne era essa tentativa de amenizar o problema. De deixar que os problemas sociais explodissem de vez. Até mesmo a figura do padre que ouve as confissões dos seus fiéis tem esse objetivo: o de amenizar os conflitos sociais. Portanto a festa da padroeira é também uma chance, assim como o carnaval, de as moças se soltarem um pouco, de deixarem extravasar os seus desejos. As meninas se libertam e dançam avidamente:

Dinaura apertava meu braço com a mão suada; a coxa tremia, os pés batiam no chão. De repente me largou, correu até o coreto e começou a dançar. Foi uma gritaria, e não eram gritos de devoção. (...) os ombros ficaram nus, e não olhava para mim, e sim para o céu. Acho que não enxergava nada, ninguém. Cega para o mundo, possuída pela dança. (HATOUM, 2008, p. 46)

Ela está “possuída” e “não eram gritos de devoção”, por mais que não se queira, não se pode negar o tom orgástico, sensual a essa dança em pleno ritual católico. A dança, o ritual como um todo, até parece ser uma estratégia usada pelo autor para descrever um dos encontros entre Arminto e Dinaura, encontro sensual, agressivo:

Numa tarde de dezembro, cheguei mais cedo à praça (onde ambos se encontravam regularmente), deitei no banco morno e dormi. Quando as cinco badaladas me despertaram, o rosto de Dinaura surgiu contra o sol. Não tive tempo de perguntar sobre a dança, nem para me erguer: vi os olhos pretos, grandes e assustados. Podia ser um sonho? Mas eu não queria sonho, desejava a mulher ali, sem ilusões. Então acariciei com os dedos a boca de Dinaura, senti a respiração inquieta, o tremor e o suor nos lábios abertos que roçavam meu rosto. No prazer do beijo, senti uma dentada feroz. Soltei um grito, mais de susto que de dor. Tentei falar, minha língua sangrava. Na confusão, Dinaura escapou. (HATOUM, 2008, p. 47).

Também aqui há várias interpretações para essa atitude da protagonista. O próprio narrador se questiona: “por que ela escondia o passado, por que a dança, o beijo oferecido, a dentada feroz que sangrou.”? Uma das respostas é dada por Florita e Estiliano, pois ambos dizem que ela usa das suas armas de “mulher” ativar a libido de Arminto. Pode ser. Pois ela sabe de fato como seduzi-lo. Há, porém, outra interpretação possível, aquela que se segue neste

trabalho: a mordida é sim de desejo pelo outro, mas o sangue que jorra dos lábios de Arminto estão como a simbolizar aquele que foi jorrado dos povos indígenas ao longo dos séculos.

O narrador demonstra que há uma mescla de desejo e ódio na atitude de Dinaura, ela quer namorar o jovem rapaz, mas sabe que entre ambos há uma barreira social de preconceito e humilhações que nem o sangue lavará... A moça quer lhe mostrar simbolicamente o que ele terá no futuro se ambos se casarem: desejo e dor. Ela aprendeu tudo isso pelo sofrimento. Alguns intérpretes podem dizer que Dinaura, na verdade, se vê ameaçada pela família Cordovil e pela própria Madre Carminal, cujo gosto por Amando Cordovil, pai de Arminto, beira à adoração; dizem que essa perseguição seria porque Amando teria um caso às escondidas com Dinaura. Outros críticos dizem que esta seria filha de Armando, irmã, pois, de Arminto. Daí a angústia dela e a necessidade de fugir. O próprio narrador chega a tais questionamentos quando Estiliano lhe revela algo sobre Armando:

Teu pai quis conversar comigo na chácara do bairro dos ingleses. Ele estava nervoso, angustiado. Quase não reconheci o homem. Disse que sustentava uma moça órfã. Por pura caridade. Depois disse que não era só caridade. E me pediu que não contasse para ninguém. Não me disse se era filha ou amante... Tinha idade para ser as duas coisas. No começo pensei que fosse filha dele, depois mudei de ideia. E sempre fiquei na dúvida. (...) Ele trouxe a moça para cá, disse para madre Carminal que era uma afilhada dele e que devia morar com as carmelitas. Pediu que a diretora guardasse esse segredo. Sei que Dinaura morava sozinha numa casa de madeira que Amando construiu atrás da igreja. Viviam com regalias, comida boa, e eu mandava livros, porque ela gostava de ler. Foi um erro de Amando. Um erro moral. Mas ele queria morar aqui e ficar perto dela. Dinaura... minha irmã?, eu disse, engasgado. Ou madrasta. Essa é a minha dúvida. Por isso não queria te contar. (HATOUM, 2008, p. 97-98).

Madrasta ou meia-irmã? Não importa, pois o preconceito está em qualquer uma das opções. Amando vivia a criticar o filho pelo fato de ele gostar de mulheres indígenas. Mas, como se viu, talvez ele não estivesse a gostar do filho, mas de si mesmo, pois via no filho apenas um reflexo de suas próprias atitudes. Então, se Armando Dinaura, porque não assumi-la? Provavelmente pelo fato de ela pertencer a uma raça diferente e a uma classe social inferior. O preconceito está aí, disfarçado. E madre Carminal, a moralista, porque aceitou essa situação sem dizer nada? Amando era um grande “colaborador” da Igreja, isso era o suficiente para que ele tivesse o respeito da religiosa. Percebemos, pois, que o poder se une e se protege. Se Dinaura for filha, não muda muito o que foi dito acima, pois necessariamente Armando teve que ter relações sexuais com uma indígena, nesse caso, por que não assumir a paternidade? Imagine-se como ficaria arranhada a imagem do grande homem Armando Cordovil se seus adversários publicassem que ele teria tido uma filha bastarda e descendente de índios? O preconceito com a etnia e a cultura indígena está mais visível do que nunca.

Não deve ter sido fácil para o protagonista fazer tais questionamentos sobre o pai. Mas o fato é que depois da mordida, Arminto soube que Dinaura “queria viajar para a cidade submersa.” (HATOUM, 2008, p. 47). Essa viagem é sinônima de morte. Por que Dinaura queria morrer? Em um devaneio, Arminto tem intuitivamente a resposta: “quando vi o rosto, reconheci Dinaura, e ouvi sua voz dizer com calma que só poderíamos viver em paz numa cidade no fundo do rio.” (Idem, p. 49-50). Arminto não pode tê-la como esposa, ela enxerga isso claramente; ele, porém, finge não perceber tal realidade. Ela sofre, e o mito é a única maneira de amenizar o sofrimento de ambos, é a saída que ela tem para fugir da opressão sem prejudicar o seu amado.

O problema é que Arminto passa a idealizar a moça após o sumiço definitivo dela. Não se sabe mais ao certo se ele está apaixonado por uma mulher de carne e osso ou por um ser onírico, místico, em suma, por um mito: quanto mais dizem que ela é mística, feiticeira, mais ele aguça a curiosidade, mais ele a deseja. Ele busca nesse amor idealizado talvez a redenção para aquilo que sua família fez de mal para as mulheres indígenas; ele mesmo fizera, no passado, a índia Florita sofrer.

No decorrer do romance, Arminto é um homem a definhar, a transformar-se num pobre coitado, mas ele não demonstra remorso por empobrecer e desperdiçar a fortuna do pai. Parece que a riqueza que seu genitor lhe deixara é amaldiçoada. Empobrece, mas em momento algum se esquece de seu amor juvenil. É o que o protagonista revela quando pede para que Florita vá morar com ele: A voz de Florita não me recriminava (...). E nem era voz de ameaça. Insisti mais uma vez: que morasse comigo, deixasse de ser orgulhosa. E tu lá moras sozinho? Moras com uma visagem. (HATOUM, 2008, p.91).

Arminto viveu, desde o sumiço de sua amada, o mito em si mesmo. Acredita que ela foi para uma cidade mística, e que cedo ou tarde a encontrará. O mito tem uma estrutura unificadora, Arminto abandonou todo o luxo e prestígio familiar e se deixou levar pela realidade das periferias e guetos de Vila Bela: inseriu-se na cultura da indígena e desprezou, de certa forma, a sua própria, pois não quer ser aquilo que o avô e o pai foram: destruidores de uma raça, preconceituosos e preocupados em demasia com as riquezas materiais.

3.5 O mito e o caráter de Arminto Cordovil

Diferente do pai e do avô, ambos pragmáticos, o menino Arminto vai crescer tímido, pacato e sem gosto pelos negócios da família. Entretanto, ele não é índio, e tornar-se-á um homem que viverá no seio de duas culturas distintas, pois, mesmo sendo rejeitado

pelo pai, não deixará de ter contato com a cultura e jeito de pensar deste. Arminto vai negar o pai, mas não os prazeres que a riqueza deste pode lhe oferecer. Gosta do brilho de Manaus, vive nos cabarés e desperdiça o dinheiro da família como forma de protesto contra as atitudes do seu genitor.

Ele sofre influência também de um homem, melhor amigo do pai, o advogado Estiliano, símbolo no livro da razão, da fidelidade aos negócios, da proteção que a lei e o comércio faz mutuamente. O narrador descreve o advogado desta forma:

Via o advogado com o mesmo paletó branco, a mesma calça de suspensórios, e um emblema da Justiça na lapela. A voz rouca e grave de Estiliano intimidava quem quer que fosse; era alto e robusto demais para ser discreto, e tomava boas garrafas de tinto a qualquer hora do dia ou da noite. Quando bebia muito, falava das livrarias de Paris como se estivesse lá, mas nunca tinha ido à França. Vinho e literatura, os prazeres de Estiliano; não sei onde ele metia ou escondia o desejo carnal. (...). E cuidava dos assuntos jurídicos da empresa. Armando, um homem austero, fechava os olhos e tapava os ouvidos quando o amigo recitava poemas no restaurante Avenida ou no bar do largo do Liceu. (HATOUM, 2008, p. 19).

Estiliano pode ser representado como uma espécie de estoico, pois foge dos prazeres da carne e se dedica à compreensão da vida. Pode ser visto também como o poder que a Justiça impõe: é alto, forte, vigoroso, impõe-se aos demais por meio de sua voz grave e alta. Ele aparenta ser a personificação do próprio Direito, e trabalha para a empresa do pai de Armando, pois ambos eram amigos de juventude, e quando estavam juntos relembravam tais instantes com saudade. Um protegia o outro. Estiliano vai ser a ponte entre o pai rigoroso e o filho irresponsável, é ele quem vai direcionar Arminto, por exemplo, para o curso de Direito. Ainda sobre Estiliano, pode-se interpretá-lo como se ele fosse a lei, e Armando o capital, ambos sempre unidos para manter o *status quo*. Essa interpretação é viável quando se percebe o quanto ambos desprezam os mitos tradicionais e sentem certo descaso pela cultura indígena. Não são cruéis, aliás ajudam a manter um orfanato, cujo objetivo é cuidar de crianças pobres, maioria indígena, porém não aceitam que as “raças” se misturem, é o que diz o narrador:

Lembrei que Armando detestava ver o filho com as crianças da Aldeia. Flechávamos peixinhos, subíamos nas árvores, tomávamos banho no rio e corríamos na praia. Quando ele aparecia no alto da Escada dos Pescadores, eu voltava para o palácio branco. (HATOUM, 2008, p. 21).

Armando não admitia a mistura de classes, assim como o seu melhor amigo, Estiliano, é o que este deixa transparecer quando sabe que Arminto está de caso com uma

jovem órfã, pobre e com traços indígenas: “Essa é boa, um Cordovil embeijado por mulher que veio do mato.” (HATOUM, 2008, p. 31).

Há outra interpretação para a relação entre Amando e Estiliano, agora mais psicológica: ambos são amigos porque um tenta ver no outro aquilo que jamais será. Amando é frio, ganancioso, embora haja com certa bondade. Estiliano é o intelectual, vive o presente, não se mata de trabalhar, pois tem clara a noção de que trabalhar demais e não aproveitar a vida é um desperdício total: ele é um símbolo: cético, descrê nos mitos e lendas, vê a informação como essencial ao progresso material.

O fato é que Estiliano e Florita são as duas pessoas mais próximas de Arminto. Um é representante das camadas mais abastadas de Vila Bela e Manaus, a outra, é uma pobre órfã, pouco escolarizada, que vive de favores em casa de gente rica. O protagonista tem assim contato com a cultura elitizada e com a popular desde a infância: vive no seio da elite, mas não sente desejo pelas mulheres brancas e educadas, salvo uma, a filha de um árabe, Estella. Ele é uma espécie de pária, encontra-se numa zona que não é de transição, mas de conflito entre classes sociais. E essa realidade se confirma desde a adolescência quando ele dorme com a sua ama seca, Florita, a “índiazinha”. O pai de Arminto, irritado devido a isso, resolve levá-lo para Manaus, ele já havia ido, de férias à cidade, mas ficar lá só, nunca:

Devia ter (eu) uns vinte anos quando Amando me levou para Manaus. Meu pai calou durante toda a viagem; só no desembarque é que disse duas frases: Vais morar na pensão Saturno. E tu sabes por quê.

Era um sobrado pequeno e antigo na rua da Instalação da Província. Morei num dos quartos do térreo, e usava o banheiro ao lado do porão, onde dormiam uns rapazes que haviam fugido do Instituto de Jovens Artífices. Faziam biscates, trabalhavam em padarias e na cervejaria Alemã; um deles, o Juvêncio, sem emprego nem estudo, andava com uma peixeira, ninguém fazia graça com ele. Quando meu pai estava no escritório, Florita escapa até a pensão para conversar comigo e lavar minha roupa. Ela não gostava de Juvêncio, tinha medo de ser esfaqueada. E detestava o meu quarto da Saturno. Dizia: Com essa janelinha de cadeia, tu vais é morrer sufocado. (HATOUM, 2008, p. 15).

O contato direto e contínuo com os frequentadores da pensão Saturno é que lhe desvendará os caminhos para o álcool, para a ganância de dinheiro à toa e para a vida boemia. Orgulhoso, ele evitará ao máximo a ajuda paterna, fazendo de tudo para manchar o nome da família. Estiliano, vendo o processo autodestrutivo de Arminto, tenta orientá-lo para conseguir as graças do velho Amando. Pede-lhe que estude à noite para tentar passar no vestibular para Direito; ele segue os conselhos do amigo e consegue ingressar na faculdade. Isso, porém, não lhe mudara em nada a relação com o pai, afinal este continuava a lhe tratar

como um pária, rejeitando-o ainda mais, e esse descaso paterno fez com que o jovem estudante abandonasse a faculdade e se entregasse de vez a uma vida desregrada.

Arminto, embora de aparência caucasiana, estava mais mestiço do que nunca culturalmente, e seu gosto pela cultura indígena incluía também o desejo sexual pelas indígenas. Isso irritava seu pai. Quando em uma festa apresentaram-lhe uma jovem pianista, branca, ele não se encantou pela moça, eis como a descreveu: “boa dentadura, belos olhos e feições, boa e bela em tudo, só que pálida demais, a pele da cor do papel.” (HATOUM, 2008, p. 24). Devido a isso, o pai falou em tom de deboche a um amigo: “não vale a pena. Meu filho é louco por indiazinhas.” (Idem, p. 24). Por mais que o progenitor tentasse preservar a tradição de sua raça, o filho se “embeçava” cada vez mais na cultura mestiça.

Com a morte do pai, Arminto se vê só e tem que aprender a conduzir a empresa da família. Acostumado à vida boêmia e desmedida, deixa tudo nas mãos de funcionários ou do advogado de confiança do pai, que se recusa a dirigir integralmente os negócios de Arminto. Ainda no velório do pai, Arminto conhece aquela que seria a sua maior paixão e, também, a sua perdição: Dinaura: moça órfã, integrante da ordem das Órfãs do Sagrado Coração de Jesus, pertencente à Igreja Católica. Ela era índia, teve os pais mortos nas guerras entre brancos e indígenas e, por que feria o humanismo deixá-la morrer à míngua, foi adotada pelos mesmos brancos que lhe mataram a família. Arminto se apaixonou, mas ficou dividido entre a luxúria da vida boêmia em Manaus e o amor singelo com a moça pobre de Vila Bela. Entre o progresso propiciado pela Manaus do ciclo da Borracha e uma pacata Vila Bela: “Eu queria viver com Dinaura, mas adiei essa decisão até o limite da vaidade.” (HATOUM, 2008, p. 31).

É com Dinaura que os mitos vão criar espessa camada em Arminto. Uma aura mística passou a rondar o namoro de ambos, a partir do momento em que Florita, com ciúmes, diz ter sonhado com moça, eis como o narrador relembra essa fala:

Tive um sonho ruim. Alguma coisa com a tua mulher encantada. Olhei desconfiado para Florita, e esperei outras palavras sobre o sonho, mas ela saiu em silêncio. Os sonhos de o acaso me levavam para um caminho em que Dinaura sempre aparecia. Lembro de ter visto na feira do rio uma mulher parecida com ela. Muito cedo, manha sem sol, com neblina espessa. A mulher caminha na margem, até sumir na neblina. Podia ser Dinaura. Ou invenção do meu olhar. Lembrei da tapuia que foi morar numa cidade encantada, corria até a margem. Ninguém. (HATOUM, 2008, p. 33).

Arminto vive uma realidade propícia ao mito, uma que beira a superstição, e é por isso que se pode dizer que ele, enquanto jovem, crê nos mitos tradicionais que

ouve. Eis um exemplo em que ele, querendo apagar as lembranças paternas, quando tentou dormir no antigo quarto que fora dos seus pais, relata:

Não era o lugar que me perturbava: era a lembrança do lugar. (...) Naquela noite tentei dormir no quarto dos meus pais; de madrugada um chiado me despertou. Num voo torto um morcego se enganchou na tela de arame da janela e soltou um guincho. Os olhinhos de brava faiscaram. Acendi a lamparina, o vulto de um homem armado apareceu na parede. Não era o prático da lancha. Ninguém. Apenas o rifle e o chapéu do meu pai. Sombras. O morcego sumiu. Joguei o rifle e o chapéu no chão, não queria sombras no quarto. (...) Cavei dois buracos entre a sumaumeira e o rio, e num deles enterrei a caixa com a papelada; no outro, o chapéu, o rifle e as botas. Ia enterrar também a fotografia de Amando, o rosto voltado para o fundo da terra. Mas Florita quis guardar o retrato. (...) [Florita] Aprendeu a gostar dele, apesar da baixeza. O Amazonas todo aprendeu. Dei a fotografia para Florita e olhei a Boa Vida como quem olha um lugar que não deve mais ser lembrada. Na viagem de volta para Vila Bela, pensei na mãe que não conheci (HATOUM, 2008, p. 68-70-71).

Qual a intenção de o narrador-protagonista desejar enterrar a fotografia do pai votado para o fundo da terra? Qual explicação senão a superstição? Ele quer apagar o passado e é devido a isso, já velho e acabado, que afirma: “Eu, sozinho, era o passado e o presente dos Cordovil. E não queria futuro para homens da minha laia. Tudo vai acabar neste corpo de velho” (HATOUM, 2008, p. 94). O que Arminto queria extinguir eram suas próprias lembranças, nada mais.

3.6. Os mitos do Eldorado e da Cidade Encantada

Neste tópico far-se-á uma abordagem dos mitos que aparecem no romance com o intuito de classificá-los quanto ao tipo, descrito por Eliade (1989) ao estudar os índios Cherokee e os Pawnee, ou seja, se são histórias verdadeiras (explicação ontológica e cosmogônica) ou histórias falsas (se são mitos que tratam de explicar os fenômenos sociais, aproximando-se assim das lendas e fábulas); além dessa classificação, tentar-se-á interpretá-los à luz da análise histórica, ou seja, o que representam para a coletividade e quais suas funções sociais e psicológicas.

O mito inicial que aparece em *Órfãos do Eldorado* é o que, de certa forma, dá origem ao título do romance: o Eldorado, e ele permeia todo o romance, está na forma de ser das pessoas, no agir, no pensar, até nas aparências das personagens. Helena Friediche fala sobre isso: “o mito do Eldorado (...) está em toda a narrativa. Não apenas a mítica cidade submersa; (...) há o Eldorado fictício, um lugar ideal, mas desaparecido,

e outro eldorado real, que, naufragando, causa uma tragédia material” (FRIEDICHE, 2009, p. 3). Tal mito, entretanto, está, na Amazônia, mesclado a um outro, o do paraíso terreno. Hatoum assim trata esse mito no romance ora estudado:

Muitos nativos e ribeirinhos da Amazônia acreditavam – e ainda acreditam – que no fundo de um rio ou lago existe uma cidade rica, esplêndida, exemplo de harmonia e justiça social, onde as pessoas vivem como seres encantados. Elas são seduzidas e levadas para o fundo do rio por seres das águas ou da floresta (geralmente um boto ou uma cobra sucuri), e só voltam ao nosso mundo com a intermediação de um pajé, cujo corpo ou espírito tem o poder de viajar para a Cidade Encantada, (...) e, eventualmente, trazê-los de volta ao nosso mundo. (HATOUM, 2008, p. 106).

Observe-se que o narrador usa, primeiramente, o verbo “acreditavam” e, logo em seguida, nega o que disse ao pôr “e ainda acreditam”. Essa indecisão é, de alguma forma, o reflexo da Globalização e da urbanização sobre a cultura dos ribeirinhos e dos caboclos da Amazônia, pois é raro hoje os habitantes de vilarejos e povoados não terem acesso a algum tipo de mídia, seja o rádio, a TV, ou até mesmo a internet. Além disso, é cada vez maior a pressão para que as comunidades afastadas tenham escolas que ensinem o mesmo conteúdo visto pelos alunos dos centros urbanos. Conservar, pois, os mitos tradicionais intactos não é tarefa das mais fáceis atualmente.

O primeiro mito que aparece na citação acima é o da cidade de ouro; ele é basicamente europeu e ligado diretamente à existência de uma suposta cidade grega de nome Atlântida, que fora destruída por uma erupção vulcânica e, logo em seguida, submersa. A própria cidade de Manaus aparece no romance como essa cidade do ouro, pois é desta forma que o narrador relata através da fala da personagem Estiliano:

Estiliano abriu uma folha de papel e me mostrou um mapa com duas palavras: Manaus e Eldorado. (...) Já foram sinônimos, disse ele. Os colonizadores confundiam Manaus ou Manoa com o Eldorado. Buscavam o ouro do Novo Mundo numa cidade submersa chamada Manoa. Essa era a verdadeira cidade encantada (HATOUM, 2008, p. 99).

É provável que os indígenas locais não tenham tido originalmente um mito da cidade encantada, toda rica e esplêndida, mesmo porque o conceito de riqueza exposto pelo mito analisado é comercial, de cunho capitalista; foi provavelmente colocado pelo homem europeu durante sua busca incessante pelas riquezas minerais em terras americanas. O indígena apropriou-se de tal mito e adaptou-o para a realidade local. Essa teoria é viável, pois antes do período áureo do Mercantilismo,

especificamente no Metalismo, autores como Thomas Morus, em “A Utopia”, Campanella, em “A Cidade do Sol”, Swift, em “As Viagens de Gulliver”, escreviam sobre a existência de uma cidade utópica, provavelmente na América, onde a sapiência e o equilíbrio espiritual e social eram reais e deveriam servir de exemplo para os centros urbanos europeus. Eram utopias políticas e críticas do Absolutismo. Tais ideias tinham como base a forma de governo de muitas tribos indígenas, cujas leis eram sancionadas sempre pensando no bem-estar coletivo. Esse suposto paraíso terreno incomodava não só a nobreza e o rei; também desagradava a Igreja. Isso porque, a Europa culta, depois da revolução copérnica, passou a crer que o paraíso divino descrito no livro do Gênesis poderia ser conquistado neste plano material. Sobre essa situação, Neide Gondim (1994), revela o quanto a Amazônia foi reinventada a partir dos primeiros relatos que os europeus fizeram dessa região. O encontro dos missionários religiosos com indígenas saudáveis, vivendo em abundância e sossego levou os sacerdotes a imaginar que na Amazônia encontrava-se o paraíso terreno.

Essa busca de um “lugar ameno para viver” influenciou, durante o século XVIII, a literatura dos centros urbanos, as quais se voltaram para os mitos e lendas gregos e para o bucolismo dos pastores da Arcádia, região mitológica da Grécia, onde os pastores viviam em perfeita harmonia com a Natureza. Esse bucolismo veio também com a filosofia de vida do “carpe diem”, viver intensamente o dia, o presente. Essa era a filosofia de homens de cidades grandes, já movimentadas, com problemas sociais muito próximos ao que se vive hoje, homens que de um eram inspirados pelo Iluminismo a usarem a razão e a crer na ciência como chave para a salvação. Paradoxalmente, essas pessoas, já vendo os efeitos nocivos da Revolução industrial, buscavam se afastar desses males numa fuga fictícia para o campo. Esse período histórico, em literatura, é chamado de Arcadismo.

Entretanto, desde o século XVI, houve outra grande utopia influenciada pela América, a de que o ouro era tão abundante nestas terras que haveria uma cidade totalmente feita por tal metal. Não foi difícil para o europeu pensar assim, afinal descobrir numa terra tão inóspita impérios como o asteca, o maia e o inca, com seus esplendores e riqueza, fomentou a busca pela cidade do ouro.

O mito da cidade encantada é, de certa forma, o resultado dessas ideias europeias: o da existência de uma cidade mítica sob a água: a Atlântida; o da utopia de que haveria na América a cidade do equilíbrio e da paz; e o do Eldorado, cidade rica e toda feita de ouro. Essas ideias motivaram a conquista e a colonização da América.

O desejo de fugir dos problemas urbanos e a busca por um lugar ameno para viver, de certa forma aparecem em “Órfãos do Eldorado”. De alguma maneira Hatoum reflete esse desejo neoárcaico. A Manaus onde o romancista vive atualmente é uma megalópole na qual há uma região de intensa produção industrial, a Zona Franca; então não é errado insinuar que talvez seja um desejo inconsciente ou não de Hatoum de voltar a uma Amazônia mais bucólica e menos urbanizada. Ele, no supracitado romance, compara o progresso de Manaus com a tranquilidade de Vila Bela e mostra como o homem capitalista é atormentado por sua própria necessidade de consumo. Até a filosofia do “Carpe Diem” aparece no romance, pois a atitude do protagonista, Arninto Cordovil, é a de rejeitar os negócios da família e viver intensamente o presente, aproveitar os prazeres da vida. Os mitos do Eldorado e da cidade Encantada talvez sejam o grito de um romancista que vê o progresso como inevitável, mas ressentido pela incapacidade de o homem preservar a natureza. A cidade pode ser interpretada como uma metáfora da própria Amazônia, destruída aos poucos pelos ideais de progresso da sociedade burguesa ocidental.

No mito da cidade encantada e submersa, descrito acima na citação de Hatoum, aparecem outras figuras mitológicas interessantes como o Boto e a Cobra Sucuri. Ambos agem com a mesma função das sereias, seres que encantam marinheiros para melhor lhes devorar. O que levou os gregos antigos a criar o mito das sereias? O medo provocado pela imensidão dos mares Mediterrâneo e Atlântico. A maioria dos mitos descritos na Odisseia, como o monstro Sila, por exemplo, representa acidentes geográficos reais. Como a cartografia e a geografia eram incipientes na Antiguidade, os navegadores de outrora não tinham as informações necessárias para entender o porquê de tantos naufrágios, daí a imaginação tentar explicar a realidade. O oceano, embora perigoso e mortal, tem sobre o humano um magnetismo gigantesco. As sereias são, assim, a metáfora desse magnetismo que obriga o homem a navegar, mesmo sabendo que a morte lhe estará à espreita. Elas são então uma metáfora daquilo que o mar tem de belo e mortal. Sobre esse magnetismo que o oceano impõe ao homem, Fernando Pessoa disse que “navegar é preciso”, ao afirmar isso se referia a dois fatores: o primeiro à necessidade econômica de Portugal, país pobre e pequeno, que só tinha no oceano a chance de alcançar a prosperidade; o segundo é o desejo de conhecer, de saber o que está além, algo parecido quando se olha para o céu estrelado e sente-se vontade de alçar-se até as estrelas, mesmo sabendo que elas são apenas maciços ígneos. Era isso que o

mito das sereias tentava desvelar: o perigo da morte não é maior do que a beleza de sondar o desconhecido.

A ideia de um ser mitológico e belo, que seduz as pessoas para levá-las para o fundo do mar encontrou na região amazônica, entre os indígenas, um mito semelhante: o do boto e o da sucuri. Originalmente o boto trata do sumiço de pessoas, mais comumente as mulheres, entre os indígenas. Não é, pois, um mito cosmogônico, afinal não tenta com ele explicar a origem do universo, a sua intenção é revelar um fenômeno social. Como explicar a morte de uma pessoa ou a fuga ou rapto de uma mulher? O boto é esse grande eufemismo.

A cobra sucuri é outro mito que possui cunho de explicação de um fragmento da realidade. Se há um animal que mexe com os nervos dos ribeirinhos e dos indígenas é a sucuri, a boitatá, a cobra grande. Raul Bopp, no início do século XX, já percebera esse pavor e criara o romance “Cobra Norato”, no qual a cobra é um mito que busca a pessoa amada. É comum nos noticiários na Amazônia relatos de pessoas que são engolidas por sucurs. Índios, pescando, foram levados por tais cobras. Então, o medo real tornou-se um pavor coletivo, e como a cobra mergulha em águas profundas, diz-se que ela tem acesso à cidade encantada. Seria ela, pois, o elo perdido para encontrar a cidade submersa. O interessante é que há outros predadores, como o jacaré e a onça, que atacam e fazem as pessoas sumirem; entretanto tais animais não mexem tanto com o temor coletivo. Por quê? A cobra é um animal que aparece em todas as regiões do planeta. E o temor de serpentes é algo ancestral ao humano, não apenas pelo veneno, mas principalmente pelo formato dos olhos e da cabeça, muitas culturas relatam os répteis como animais malignos. Então, se uma serpente pequena causa tanto pavor, imagine-se uma cobra gigante?

No entanto, a sucuri e o boto enquanto entes mitológicos possuem uma contradição. Ambos levam as pessoas para uma cidade encantada, espécie de paraíso, onde teoricamente todos desejariam ir. Porém levam de maneira brusca, há o encantamento e nunca mais se vê a pessoa. Essas histórias são contadas para acalmar o ânimo daqueles que tiveram seus entes queridos devorados pelo rio ou por animais predadores. As pessoas se contentam, pois sabem que seus entes estarão numa espécie de céu submerso. Todavia os seres, e entre eles a sucuri principalmente, que mitologicamente as levam a esse “paraíso submerso”, causam pavor aos indígenas e ribeirinhos da mesma forma que a representação simbólica da morte, ser esquelético e de foice em punho, e que lembra uma anjo negro, causava nos europeus medievais.

Lembram também Caronte, na mitologia grega, o qual transportava as almas dos mortos para o Hades. O boto e a sucuri passam a ser então essa espécie de “anjo da morte” que leva as pessoas para uma cidade de paz e riqueza. E é nisso que se percebe a contradição, pois, segundo os mitos, tanto o boto como a sucuri se travestiriam de pessoas bonitas para conquistar pelo convencimento os indivíduos que seriam levados para a “cidade encantada”. Então, por que nos mitos indígenas se utiliza o artifício do convencimento e da beleza para transfigurar aqueles que seriam o veículo iminente da morte? A resposta é justamente porque tais artifícios servem como eufemismo para aplacar a dor dos que perderam seus entes queridos.

A ideia de cidade encantada, por conseguinte, pode ser usada para aplacar o sofrimento de quem não consegue reencontrar a pessoa querida. Entretanto, nem sempre os seres mitológicos são representados de forma bela. Ulisses Tupi, o prático contratado por Arminto Cordovil para procurar Dinaura, repassa para o seu chefe aquilo que ouviu entre os caboclos durante a procura, eis o que o narrador conta:

Jurou que Dinaura estava viva, mas não no nosso mundo. Morava na cidade encantada, com regalias de rainha, mas era uma mulher infeliz. Ele ouviu isso nas palafitas de beira de rio, nas freguesias mais distantes; (...) Dinaura foi atraída por um ser encantado, diziam. Era cativa de um desses bichos terríveis que atraem as mulheres para o fundo das águas. E descreviam o lugar onde ela morava: uma cidade que brilhava de tanto ouro e luz, com ruas e praças bonitas (HATOUM, 2008, p. 64).

O mito do boto aqui muda um pouco em relação ao comentado alhures, pois antes o boto era um sedutor que levava alguém à cidade encantada, agora o mito transfigura-se e o boto é um “desses bichos terríveis que atraem as mulheres para o fundo das águas”, sendo cativas deles. Aqui essa narrativa lembra de fato o das sereias gregas, pois seduzem para levar à morte. O mito aqui se transfigura de acordo com o interesse do narrador. É o eufemismo, não da morte, mas da fuga ou por intenção, ou por adultério, ou por qualquer outro motivo, que não necessariamente a morte. Neste caso o mito é apenas uma explicação para um fenômeno social e não cosmogônico.

No entanto, de tudo isso surge uma indagação: o narrador, Ulisses Tupi, e o protagonista, Arminto, de fato acreditam no relato? E mais interessante, Arminto idoso, que é o narrador de todo o romance, crê nisso? Não se sabe ao certo, porém o povo cria, e a notícia de que Dinaura tinha sido levada por um monstro se espalhou em Vila Bela:

Quando essa notícia se espalharam em Vila Bela, fui perseguido por um inferno de rumores. Uns diziam que Dinaura havia me abandonado por um sapo, um peixe grande, um boto ou uma cobra sucuri; outros sussurravam que ela aparecia à meia noite num barco iluminado e dizia aos pescadores que não suportava viver na solidão do fundo do rio (HATOUM, 2008, p 64-5),

No mito da cidade encantada, aparece ainda a figura do pajé, o qual tem o poder de conversar com os moradores da cidade submersa e trazê-los eventualmente para a terra firme. Como fazem isso? Primeiro o pajé é uma autoridade dupla, é ao mesmo tempo líder espiritual dos vivos e dos mortos, e só ele pode ter esse privilégio de falar com os espíritos. Quem lhe outorga tal poder? A mesma pergunta pode-se fazer quando se refere a médiuns que conversam com fantasmas. Os pajés seriam uma espécie de médium. Esse tipo de sacerdote está presente em quase todas as culturas. Jesus, Sócrates, os oráculos gregos e romanos, Maomé, etc. fazem algo parecido.

Milton Hatoum percebe isso ao tratar dos mitos amazônicos, sabe que há uma interligação dos mitos e a realidade. Os estruturalistas parecem ter a razão nesse ponto, pois há uma estrutura comum a quase todos os mitos, mesmo que os conteúdos difiram, só assim se explica a facilidade como os mitos tem para se adaptar a realidades diversas. Hatoum, referindo-se à cidade encantada, diz:

ao ler os relatos de conquistadores e viajantes europeus sobre a Amazônia, percebi que o mito do Eldorado era uma das versões ou variações da cidade encantadas, que, na Amazônia, é referida também como uma *lenda*.” Mitos que fazem parte da cultura indo-europeia, mas também da ameríndia e de muitas outras. Porque os mitos, assim como as culturas, viajam e estão entrelaçados. (HATOUM, 2008, p. 106).

Note-se que o narrador ou o autor chama a atenção para o termo *lenda*. Lenda aí seria apenas uma crendice, algo que se deve ouvir e não levar muito a sério. Mas o autor parece com esse simples itálico chamar a atenção para o fato de existirem situações as quais o homem não pode mensurar e entender de maneira científica, tendo a necessidade de usar outros saberes, que não os científicos, para formar uma ideia minimamente aceitável. Será que a ciência tem de fato o poder para comprovar que os médiuns espíritos não conversam mesmo com os mortos? O mito ao pé da letra fica de fato difícil de se acreditar, mas não é ele um símbolo e como todo símbolo não guarda uma explicação mais profunda sobre um fato? Desde Einstein já se dizia que há universos paralelos. Ou seja, podemos ter realidades tão distintas da nossa que chega até ser insano dizer que o espiritual e o encantado não possam ser realidades.

3.7. Os mitos de origem oriental

Os orientais possuem uma importante contribuição para a cultura brasileira, entretanto a sua contribuição é mais sentida no eixo sul/sudeste. Na Amazônia, sua presença, é menor, porém não é insignificante. Milton Hatoum comenta essa realidade:

É uma colônia bastante expressiva; por exemplo, no Acre, a rua principal de Rio Branco é toda ela habitada por árabes: da Síria, do Líbano... Eles vieram no início do século e lá permaneceram, não só na capital, mas em todo o Acre: Xapuri, Brasiléia, Porto Acre (que é um vilarejo de algumas centenas de habitantes, onde se deu o combate final entre bolivianos e brasileiros)... Em Porto Acre, ouvi um relato de um filho de sírio, Muhammad Mamede Haruta, que contava interessantes histórias da família... São os *turcos de Manaus*. Contrariamente, os judeus - porque há muitos judeus da África do Norte, do Magreb, particularmente do Marrocos - ficaram nas grandes capitais. (REVISTA MIRANDUM. Escrever à margem da história. 5-11-93. Disponível em: <http://www.hottopos.com/collat6/milton1.html>).

Mello (2003), comentando a relação entre os mitos amazônicos e os de origem judaica assim fala: “A Amazônia, com seus rios e igarapés, pássaros coloridos, açucenas-brancas, suas cidades flutuantes, vilas anfíbias, botos, lendas, mitos e serpentes se revela como o último Jardim do Éden” (MELLO, 2003, p. 1).

O mito da terra do ouro é, de certa forma, como o paraíso terrestre, utopias da humanidade. Viver eternamente, de forma autossustentável, conciliando o bem-estar material como o bem-estar espiritual é algo que parece ser um paradoxo, principalmente nas sociedades organizadas, nas quais o surgimento de classes, castas, grupos minoritários, termina por diferenciar as pessoas, a dizer quem pode mandar e quem deve obedecer. Então de um lado tem-se o mito do *El Dorado*, cidade submersa, rica, toda em ouro, símbolo da riqueza e prestígio material; de outro, o mito do éden, onde a vida parece ser uma paz espiritual profunda, tranquilidade, vida eterna e solidariedade.

Assim, temos a unificação de mitos gregos com o mito judeu. O oriente aparece tanto pelas personagens como pelos mitos que possui. Sobre isso, Said afirma:

O oriente não é um fato inerte da natureza. Não está meramente lá, assim como o próprio ocidente não está apenas lá. (...) os lugares, religiões, e setores geográficos tais como o “o oriente” e o “ocidente” são feitos pelo homem. Portanto, assim como o próprio ocidente, o oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, imagística e vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o ocidente. As duas entidades geográficas desse modo, apoiam e, em certa medida, refletem uma à outra (SAID, 2001, p. 16-17).

A mescla gera a intertextualidade, e esta transparece no romance por meio dos discursos das personagens judias, oriundas do Marrocos: Salomito Benchaya, o velho Becassis, sua filha Estrela e seu neto Azario. O narrador-protagonista, com bases na oralidade, relembra os fatos que marcaram a união das culturas e dos povos. Como os costumes são diferentes, os judeus em sua maioria são descritos como pessoas gananciosas, mas um, em particular, o velho Becassis, é descrito como pessoa com cara de mal, “o rosto seco e duro de Becassis não se alterou”. (HATOUM, 2008, p. 73). Ele é descrito como alguém interesseiro e que vive de negócios escusos. O narrador descreve o neto de Becassis como se o menino fosse maligno, pois fazia “careta do diabo.” Esse é um preconceito muito comum à história judia e que marca, na Amazônia, um conflito milenar existente no Oriente Médio, ou seja, ao conflito entre judeus, árabes e muçulmanos. Hatoum é descendente direto de árabes e, por mais, que esteja a viver num país democrata e multirracial, ainda traz em si as heranças culturais de seus ancestrais.

No romance, essa rixa parece ser meramente apontada como um suposto caso entre o pai de Arminto e Estrela, filha de Becassis. O menino, Azario, até no nome já tem uma espécie de trocadilho que traz à memória uma sensação de desconforto; e o narrador afirma ser ele a cara de Armando, o que lhe aumenta a dúvida e o despeito de o menino ser-lhe irmão. Em suma, o rancor ancestral desponta, mesmo que seja de forma sub-reptícia.

4. OS MITOS PÓS-MODERNOS E A CRISE DA NARRATIVA TRADICIONAL

O presente capítulo objetiva demonstrar que a narrativa mitológica em *Órfãos do Eldorado* é, por mais que Milton Hatoum se considere um narrador tradicional e tente colocá-la sob uma perspectiva regional, é na verdade tipificada como narrativa pós-moderna, ou seja, a forma como os mitos são representados no romance citado revela mais os interesses da indústria capitalista de consumo do que uma real manifestação do imaginário dos povos da Amazônia. Devido a isso, far-se-á uma crítica ao conceito tradicional de mito e se apontará a forma pós-moderna de se entendê-lo, através do conceito de “Esclarecimento” usado por Adorno e Horkheimer (2006).

Viu-se nos capítulos anteriores que os mitos tradicionais são uma explicação para os fenômenos naturais, mas estão, de certa forma, ligados aos interesses políticos e econômicos da classe social que atingiu o poder, e foi sob essa perspectiva que foram analisados os mitos que aparecem no romance *Órfãos do Eldorado*. Entretanto, o conceito de mito desde o início do século XX tomou uma conotação diferente, principalmente com os teóricos da escola Frankfurt, mais especificamente com Benjamin, Adorno e Horkheimer, e é a partir dessa nova conotação que as análises sobre os mitos serão abordadas aqui.

4.1 *O mito tradicional enquanto discurso em extinção*

O mito é um discurso que está relacionado à ideia de narração. A narrativa tradicional, por sua vez, para Benjamin (1996), estaria em vias de extinção, pois ela pertenceria às sociedades pré-capitalistas, nas quais a crença no mágico e maravilhoso fazia parte da concepção ontológica que se tinha até então de “mundo”. O mito seria, portanto, a explicação mais viável para a existência dos fenômenos, e a narração constituiria o canal de transmissão de um saber cujo conteúdo basear-se-ia na oralidade e na tradição. Para Benjamin (1996), entretanto, com o advento da industrialização, a forma de se transmitir o saber mudou porque a própria sociedade se transformara. O mito seria uma superestrutura que estaria extinguindo-se, porque na Modernidade o homem ocidental não cria mais nele como forma de se chegar a uma verdade absoluta. A ciência e a técnica seriam as novas responsáveis pela produção do saber; enquanto os jornais e as revistas tornar-se-iam os canais de transferência desse conhecimento, e este não mais seria fruto da tradição cultural oral, mas de uma necessidade criada pelo

desejo de experimentar o transitório e o supérfluo, e pela tendência ao consumismo, tendência essa fomentada pela Indústria Cultural, a qual seria uma ferramenta de controle ideológico dos indivíduos, o que geraria um tipo de domínio mental baseado não no autoritarismo ou na violência física, mas no convencimento de que o lazer seria a coisa mais importante para a formação do ser humano.

Essa postura de domínio das massas pela mídia dava-se também em países considerados altamente liberais e progressistas, como os Estados Unidos, por exemplo. Adorno e Horkheimer (2006), exilados nos EUA, perceberam que lá o discurso de censura e antissemitismo era intenso, e que a indústria de cinema “Hollywood” fazia uma espécie de censura prévia sobre o que a população podia ou não assistir. Perceberam que os desenhos animados, coisas aparentemente infantis, traziam no fundo uma visão antissemita, racista de um lado e incentivadora do consumo, de outro. Tal censura prévia já estava, para os autores, implícita no discurso de Kant:

O pensamento [enquanto domínio social] é a produção de uma ordem científica unitária e a derivação do conhecimento factual a partir de princípios, não importa se estes são interpretados como axiomas arbitrariamente escolhidos, ideias inatas ou abstrações supremas. As leis lógicas estabelecem as relações mais gerais no interior da ordem, elas as definem. A unidade reside na concordância. (...) O conhecimento consiste na subsunção a princípios. Ele coincide com o juízo que se inscreve no sistema. Um pensamento que não se oriente para o sistema é sem direção ou autoritário (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 71).

O pensamento que se revelasse crítico ao sistema ou pelo menos em desacordo com ele seria tido como autoritário, um perigo para toda a organização social, devendo, pois, ser eliminado. A crítica a Kant, feita pelos autores supracitados, é que ele já acataria as ideias de um domínio total do indivíduo pelo Estado, seja este liberal ou não, e que o homem deveria estar sujeito a leis, ou princípios, que deveriam lhe guiar constantemente a conduta social, não lhe dando margens para uma reflexão mais profunda sobre o processo de formação dessas leis sociais ou a quais interesses elas corresponderiam. Esses princípios, segundo Kant, por conseguinte, não seriam inatos e formar-se-iam de dentro para fora do indivíduo, ou seja, de sua consciência para a sociedade. Mas quem ou o quê colocaria esses princípios na consciência humana, visto que eles não seriam inatos? As políticas sociais do próprio Estado seriam a resposta. Para se ter um exemplo claro disso, basta que se note que a moral difundida pelo Estado nazista e a usada pela indústria de Hollywood são distintas quanto ao conteúdo, mas a forma como são divulgadas é semelhante e coerente com a filosofia do Kant e, no

fundo, têm um mesmo objetivo: seduzir o público espectador e lhe formar um conjunto de princípios e valores morais que lhe irão conduzir socialmente.

Para Adorno e Horkheimer (2006) tanto o Estado autoritário nazista como o Estado liberal ianque dominariam o indivíduo pela sedução, convencendo-o de que as políticas públicas apresentadas pelos respectivos governos seriam as corretas e justas. Além disso, ambos os Estados teriam os mesmos interesses, isto é, a defesa da estrutura básica do capitalismo, pois, entre os nazistas, havia a aliança do capital comercial com o industrial tentando resguardar a Alemanha da influência comunista, daí a prisão e o autoritarismo para aqueles espíritos que destoassem dos valores pregados pelo governo nazista; já o governo americano, temendo também o comunismo, preocupava-se em acelerar o consumo e combater explicitamente todos os possíveis adversários do capital nacional, usou-se para tanto a difusão de valores atrelados ao marketing e à propaganda.

Esse conjunto de valores constituiriam os mitos pós-modernos, os quais substituiriam os tradicionais. Na Alemanha eles tomaram a forma do arianismo, o de uma raça pura, o de que o soldado valente deveria defender sua nação a qualquer custo, pois a civilização dependeria disso. No caso americano, os mitos foram atrelados a figuras de desportistas, de atores consagrados, de gente que difundia o glamour e a fama como o bem maior a ser conquistado, e que isso só poderia se conseguir numa sociedade liberal e progressista. Tanto em uma nação com na outra, o mito pós-moderno estava atrelado à noção de desenvolvimento de uma sociedade comercial e industrial, amparada por uma visão globalizante e imperialista, pois tanto a Alemanha nazista como os Estados Unidos pregavam uma globalização do sistema econômico mundial na qual cada um desses países considerava-se o líder natural desse mundo globalizado.

Tais situações, de certa forma, já são percebidas intuitivamente em Benjamin (2006), para quem a Modernidade excluiu as duas personagens centrais para a divulgação do mito tradicional: o mercador marítimo e o agricultor. O primeiro viajava, conhecia, experimentava; já o segundo difundia as ideias vividas pelo primeiro. O mercador marítimo fora substituído por grandes embarcações que transportam toneladas de produtos. O agricultor teria sido substituído pelo produtor de larga escala, o qual industrializou o campo e o tornou como se fosse uma fábrica capitalista. Assim o que prevalece é a produção, e por causa disso o diálogo entre os dois grandes segmentos, os que trazem as informações (os mercadores) e os que as divulgam (o agricultor) escasseou-se, a troca de experiências diminuiu. Nas grandes cidades, assim como no campo, essa troca também rareou, pois as pessoas estariam muito ocupadas e apressadas

demais para ouvir um discurso que traz uma mensagem simbólica, cujas informações teriam que ser meditadas até se chegar a um conhecimento. Isso requer paciência, o que, na Modernidade, a vida frenética tirou das pessoas.

Os mitos tradicionais passaram a ser recusados como uma explicação válida para a existência das coisas, ao menos para as camadas urbanas da população. Entretanto, essa visão negadora dos mitos não pode ser considerada exclusiva da Modernidade, pois os mitos tradicionais sofreram críticas ainda na Antiguidade entre os gregos, justamente quando os progressos filosófico e urbano, tais como aconteceram também na Renascença, tornaram-se o parâmetro do conceito de evolução. Quando isso ocorreu, os mitos e lendas tradicionais passaram a ser desprestigiados.

A Idade Moderna apenas acirrou um processo comum à História: ao se melhorarem as técnicas e a economia, logo se vê no homem a tendência para negar quase tudo aquilo além da matéria. Com o advento da ciência moderna, com o empirismo de Bacon e o racionalismo de Descartes, essa tendência foi levada ao extremo. O *Novo Organum*, de Francis Bacon, e o *Discurso do Método*, de Descartes, lançam as bases da pesquisa moderna e revelam o discurso da ciência, o qual põe em xeque o discurso narrativo mitológico. É por isso que Benjamin vai insinuar que a narração (narração aqui deve ser entendida como o discurso que carrega em si a metáfora do mito) está em vias de extinção, pois em seu lugar apareceu outra forma de narrativa, mais dinâmica e preocupada com o instante-já: a narrativa dos noticiários, pois é bom lembrar que a partir das revoluções industrial e francesa os periódicos jornalísticos serão difundidos em massa, inclusive os grandes romances serão publicados em forma de folhetins.

Na Antiguidade e na Idade Média, a crença no mito dava ao narrador um *status* de autoridade para que ele pudesse narrar suas lendas e sagas. Entretanto, com a preocupação constante com o progresso material, os meios de informação se diversificaram e aumentaram a capacidade das pessoas de criticar teoricamente os fatos. Essa postura crítica tornara o homem mais cético e individualista. Para que algo tivesse valor, teria que ser provado, experimentado, quantificado matematicamente; então, toda forma de saber que não pudesse ser mensurada seria tida como sem valor. O mito se enquadra nessa situação, pois desde o Iluminismo houve a tendência de tratá-lo apenas como mero discurso sem fundamento lógico para se encontrar a verdade sobre os fenômenos. Por tudo isso, o narrador tradicional, aquele que é o receptáculo do mito, calou-se e foi substituído por um mais dinâmico e de acordo com as necessidades do

homem contemporâneo: o narrador de reportagens e do romance, o qual é extremamente individualista e busca uma linguagem que se aproxima da científica: informa da maneira mais denotativa possível, evitando o místico e o mágico. Esse tipo de narrador é denominado por Santiago (1989) de Pós-moderno, e é aquele que:

transmite uma “sabedoria” que é decorrência da observação de uma vivência alheia a ele, visto que a ação que narra não foi tecida na substância viva da sua existência. Nesse sentido, ele é o puro ficcionista, pois tem de dar “autenticidade” a uma ação que, por não ter o respaldo da vivência, estaria desprovida de autenticidade. Esta advém da verossimilhança, que é produto da lógica interna do relato. O narrador pós-moderno sabe que o “real” e o “autêntico” são construções da linguagem (SANTIAGO, 1989, p. 46-7).

É nesse sentido que se pode dizer que Milton Hatoum não se enquadra na categoria de narrador tradicional, mesmo que utilize os mitos tradicionais em seus romances, pois as personagens que narram seus romances diferenciam bem o “real” e o “autêntico” da citação acima. O mito usado nos livros de Hatoum são como os mitos nórdicos que aparecem em um gibi, as personagens parecem crer na existência deles, mas o público leitor os olha como mero entretenimento, como uma realidade apenas verossímil, porém enganosa.

Entretanto, há um contraponto, pois uma coisa é um autor apenas revelar exoticamente os mitos, outra é a não existência destes. Benjamin (1996) via o discurso narrativo extinguir-se na mesma proporção que via o progresso, seja ele capitalista ou comunista, instaurar-se pela Europa. No entanto, a narração e o mito estariam extinguindo-se só por que a Europa industrializara-se? E quanto aos povos indígenas da Amazônia, será que a Narração para eles deixou de fato de existir?

Respondendo a tais perguntas, Loureiro (2000) diz que o mito tradicional na Amazônia não está em extinção, pois constitui o imaginário popular: as pessoas que lá vivem ainda veem seus deuses, têm contato direto com os mitos, criam uma poética e um imaginário que justificam os fenômenos e atribuem valores às mais diversificadas circunstâncias, tais pessoas ainda “explicam os filhos ilegítimos pela paternidade do boto; os meandros que na floresta fazem o homem se perder pela ação do curupira; as tempestades pela ação enraivecida da mãe-do-vento etc.” (LOUREIRO, 2000, p. 102).

Para o referido autor, o mito na Amazônia é tão vivo quanto a própria floresta; é verdade que esta se esvai aos poucos, à medida que a mata vai sendo consumida, que a indústria vai ganhando espaço, o que, de certa forma, dá razão a Benjamin. Todavia vale lembrar que quando este escreveu seus textos, a Europa estava em guerra e a indústria

além formava um grupo de ideologias, cuja presença do racionalismo e do racismo era maciça. Havia pouca preocupação em conservar-se a cultura do outro; os mitos e lendas que não fossem de origem ariana seriam combatidos; além disso, inexistia uma preocupação mundial, como há hoje, em se preservar as florestas e os patrimônios históricos, as linguagens e as culturas das minorias. Essa nova forma de entender as culturas foi fundamental para a Amazônia, pois, no sentido ora exposto, mito e floresta constituem-se em partes essenciais para a compreensão da cultura cabocla local:

[No] estudo da cultura amazônica, leva-se em conta uma cultura presente na atualidade regional, num momento em que os homens ainda não se separam da natureza, em que perdura ainda uma harmonia, mesmo entrelaçada de perigos, e se vive em um mundo que ainda não foi dessacralizado. (...) Ao mesmo tempo, uma cultura que tende a ficar despedaçada no ar dessa história de cobiças da riqueza da terra, agravada nas últimas décadas, de conflitos resultantes do extermínio ou dizimação de tribos, morte por encomenda, poluição dos rios, assassinato de cidades, voracidade do consumismo e de grandes extensões de florestas irremediavelmente queimadas. Enfim, um estudo da cultura amazônica antes que ocorra uma definitiva mudança no seu *ethos*, em consequência das cumulativas incursões desenvolvimentistas (LOUREIRO, 2000, p. 19-20).

Do pensamento de Loureiro, fica implícito que nas sociedades pré-industriais, o mito não era “mito”; era crença real, pois as populações que o viviam não indagavam o porquê da existência ou da origem dele, aceitavam-no como verdade consolidada.

Tanto Benjamin (2006) quanto Loureiro (2000) referem-se ao confronto interno entre o campo e a cidade, entre o progresso e o tradicional. O mito tradicional perde espaço nas cidades, mas mantém-se vivo no campo; nas cidades, entretanto, modificam-no para um mais adequado às exigências urbanas: ele aparece subrepticiamente, adaptado à realidade industrial: as crenças são outras, os mitos são os astros de rock e de cinema, são ideologias que colocam, por exemplo, a ciência como a deusa suprema de todo o saber; e têm como veículo de transmissão tudo aquilo que pode ser identificado como mídia. Sobre esse ponto, Loureiro (2000) aponta que há na Amazônia dois tópicos tradicionais para se entender a cultura local, cada um com características próprias, mas que se articulam e se interpenetram assiduamente, e que seriam decorrentes de situações comuns ao desenvolvimento regional: a cultura urbana e a rural. “Nas cidades as trocas simbólicas com outras culturas são mais intensas (...), o sistema de ensino é mais estruturado (...). No ambiente rural, especialmente ribeirinho, a cultura mantém sua expressão mais tradicional, mais ligada à conservação dos valores decorrentes de sua história”. (LOUREIRO, 2000, p. 57). No entanto, as cidades, por

mais que elas estejam interligadas e globalizadas, sofrem ainda a influência desse mito tradicional que vem do campo:

A cultura do mundo rural de predominância ribeirinha constitui-se na expressão aceita como a mais representativa da cultura amazônica, seja quanto aos seus traços de originalidade, seja como produto da acumulação de experiências sociais e da criatividade dos seus habitantes. (...). É preciso entender que a cultura do mundo ribeirinho se espraia pelo mundo urbano, assim como aquela é receptora das contribuições da cultura urbana. Interpenetram-se mutuamente, embora as motivações criadoras de cada qual sejam relativamente distintas (Idem, p. 57).

As cidades terminam por ser nessas regiões uma zona de choque entre os mitos urbanos e os mitos rurais. E em cidades como Manaus, por exemplo, os mitos cristãos, ribeirinhos, indígenas e árabes misturam-se a formar uma espécie de sincretismo religioso. Essa mescla aparece em alguns romances do escritor manauara Milton Hatoum, em especial no romance “*Órfãos do Eldorado*”. O mito existe, pois, ainda em seu habitat natural, mas não quando sai da oralidade, do campo, e é posto em textos escritos, de autoria de homens que vivem em grandes centros urbanos e que possuem um discurso crítico e cético quanto à funcionalidade dos mitos tradicionais.

5. O AUTOR, O REGIONALISMO E A CRISE DO MITO TRADICIONAL EM ÓRFÃOS DO ELDORADO

Milton Hatoum (1993) considera-se um típico narrador tradicional, como o descrito por Benjamin (1996), em “O Narrador”, ou seja, aquele que difunde os mitos tradicionais por meio de um discurso próximo da linguagem oral e que tem neles a fonte suprema de um saber baseado na experiência coletiva; é o que disse em entrevista:

Um resquício desses estilos de vida, aludido por Benjamin existia no espaço que frequentei quando criança. Por um lado, alguns parentes mais velhos que pertenciam a essa família de comerciantes-viajantes eram, na verdade, narradores em trânsito. Contavam histórias que diziam respeito à experiência recente de suas viagens aos povoados mais longínquos do Amazonas, lugares sem nome, espalhados no labirinto fluvial. Nas pausas do comércio ambulante, exercitavam a arte narrativa. Esses orientais, rudes ou letrados, narravam também episódios do passado, ocorridos em diversos lugares do Oriente Médio, antes da longa travessia para o hemisfério sul. Por outro lado, os amazonenses que haviam migrado para a capital, traziam no imaginário as lendas e os mitos indígenas. Na Pensão Fenícia, as vozes desses nativos faziam contraponto às dos imigrantes orientais: vozes dissonantes, que narravam histórias muito diferentes, mas que pareciam homenagear um tipo de saber citado por Benjamin: "o saber que vinha de longe - do longe espacial das terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição." Ouvir essas histórias, ver os narradores com seus gestos e expressões foi uma das experiências mais fecundas da minha infância e adolescência. De certa forma, também eu viajei aos lugares mais recônditos do Amazonas e ao longínquo Oriente. Para o ouvinte, aquelas histórias narradas assumiam um caráter ao mesmo tempo familiar e estranho. Aqueles mundos, reais ou fictícios, passaram a fazer parte da minha vida. O viajante imóvel experimenta, assim, a percepção do outro através do convívio e da palavra oral. (REVISTA MIRANDUM. Escrever à margem da história. 5-11-93. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/collat6/milton1.html>>).

Mas há a possibilidade de Hatoum ser tipificado como narrador pós-moderno, de acordo com a descrição feita por Santiago (1989), pois para este, o contexto contemporâneo não permite um narrador tradicional à moda das sociedades pré-industriais, e tampouco um discurso no qual o mito tradicional seja veiculado como o cerne das atenções, e quando se intenta algo parecido, tal discurso é recebido como puro entretenimento, sem muito valor prático, pelos espectadores e leitores urbanos.

Para que se chegue a uma explicação necessária de o porquê de se enquadrar Hatoum entre os narradores pós-modernos, mesmo que ele afirme ser um narrador tradicional, é necessário um breve estudo do autor e do seu contexto sócio-político. O método deste trabalho impõe essa breve análise, mesmo sabendo-se que ela não é essencial para a compreensão do texto literário em si. Esse método é defendido por Candido (2009), quando este faz uma crítica aos que veem na análise literária tão-

somente um dos aspectos a seguir: ou um estudo intrínseco ou apenas um estudo extrínseco à obra literária. Candido coloca-se a meio termo, pois para ele:

Quando nos colocamos ante uma obra (...), temos vários níveis possíveis de compreensão, segundo o ângulo em que nos situamos. Em primeiro lugar, os fatores externos, que a vinculam ao tempo e se podem resumir na designação de sociais; em segundo lugar, o fator individual, isto é, o autor, o homem que a intentou e realizou, e está presente no resultado, finalmente, este resultado, o texto, contendo os elementos anteriores e outros específicos, que os transcendem e não se deixam reduzir a eles (CANDIDO, 2009, p. 35).

É de bom alvitre dizer que Candido (2009) afirma que uma preocupação excessiva com o contexto ou com o autor faz obscurecer a obra em si, daí a ênfase nos dois anteriores (contexto e autor) ser apenas um auxílio e não um pressuposto para a análise literária. Wellek e Warren (1976), por sua vez, dizem que a essência, a causa primeira da existência de uma obra literária encontra-se no seu criador. Por isso, há teóricos que defendem um detalhado estudo da biografia do autor para que se entenda plenamente a obra. Muitos críticos hoje afirmam ser de pouca monta a biografia do autor para a compreensão da obra, todavia Wellek e Warren (1976) parecem não negar validade a esse tipo de estudo; não pode ele ser, porém, a fonte principal da pesquisa literária. Muitas vezes o que o autor sente pode ser transfigurado na obra de forma contrária ao desejado conscientemente por ele. Um autor que sofreu violências na escola, por exemplo, pode até ser que intencionalmente queira revelar esse sofrimento, mas por vezes as personagens parecem ter vida própria e seguir um rumo distinto sem que seja aquele traçado pelo autor.

Por mais que o estudo da biografia seja algo hoje de menor monta para as diversas interpretações possíveis do texto em si, cabe aqui fazer referência a Michel de Certeau (1999), pois para este a obra é fruto não da individualidade do autor, mas às permissões ou não das instituições nas quais tal autor se encontra inserido. Assim, compreender uma obra literária não é só questão de analisar o discurso interno da obra, mas também o discurso externo a ela. Dessa forma, o questionamento central de Certeau (1999) girava em torno de saber o que liga o discurso de uma obra ao lugar em que ela se encontra. Queria saber quem o emitiu e por quê? O sujeito não seria uma pessoa de carne e osso apenas, mas fruto da linguagem, um discurso em eterno refazimento. Assim, haveria o discurso oficial e o discurso “proibido”, não aceito pelas instituições.

A questão é que tais discursos muitas vezes podem se mesclar, se fundir sem que isso seja percebido claramente. É por isso que, nessa mesma linha, Foucault (2006)

se perguntava sobre *o que é um autor?* Um autor não pode ser percebido apenas como o representante de uma determinada classe social ou de um segmento, mas como um indivíduo que está em atrito com dois paradigmas distintos, um externo, social; e outro, interno, introspectivo. Portanto, dois universos que nem sempre o indivíduo consegue visualizar e entender no todo. Um texto, pois, não pode ser entendido apenas como uma abordagem ideológica ou como o resultado de interesses psíquicos ocultos ou não, e sim como uma mescla entre ambas as vertentes. Daí o interesse em compreender o local e o perfil psicológico do autor.

Os fatores externos já foram estudados neste trabalho, agora se voltará para uma visão do homem, tanto do ponto de vista sociológico como psicológico. Este capítulo tem, portanto, como escopo traçar um panorama do processo de formação da identidade do povo da Amazônia em relação com a própria visão do autor, buscando situar o romance “Órfãos do Eldorado” na problemática local entre o progresso ambiental e a conservação dos valores e mitos tradicionais na Amazônia.

5.1. O autor e o contexto: negação do regionalismo

Milton Hatoum nasceu em 1952 e é filho de imigrante libanês com uma brasileira, também descendentes de orientais, do estado do Amazonas. Ele teve desde a infância contatos com a cultura árabe, a cabocla e a indígena. Hatoum conviveu com essa realidade, e seus livros tentam resgatar, de certa forma, esse ponto de interseção entre as diversas culturas e o surgimento de uma nova forma de entender o mundo, ele é um escritor onde a alteridade é fundamental para o entendimento dos seus enredos. Os seus romances, segundo ele mesmo, partem da questão da aceitação dos mitos e das diversas culturas, e não trata o mito fora do contexto real, como um objeto de estudo de um antropólogo, e sim como algo vivenciado, apreendido fenomenologicamente, no entrelaçamento cultural, é o que ele afirma:

Na minha infância, a convivência com o outro exterior aconteceu na própria casa paterna. Filho de um imigrante oriental com uma brasileira de origem também oriental, eu pude descobrir, quando criança, os outros em mim mesmo. Ou, como afirma Todorov: "Uma pessoa pode dar-se conta de que não é uma substância homogênea e radicalmente estrangeira a tudo que não é ela própria". A presença e a passagem de estrangeiros na casa da infância contribuíram para ampliar um horizonte multicultural. Minha língua materna é o português, mas o convívio com árabes do Oriente Médio e judeus do norte da África me permitiu assimilar um pouco de sua cultura e religião. De forma semelhante, a cultura indígena se impunha com a presença de nativos que moravam na minha casa e frequentavam

o bairro de imigrantes orientais da capital do Amazonas. Esse aprendizado foi lento, como sempre acontece quando assimilamos uma outra cultura. (*Revista Mirandum*. Escrever à margem da história. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/collat6/milton1.htm#escrever>>).

Esse multiculturalismo é a pedra de toque de toda a sua obra, pois Hatoum fora educado para a aceitação do outro, da cultura como processo da humanidade e não como forma de superioridade de povo sobre outro: “Outros parentes próximos [de Hatoum] eram católicos ou cristãos maronitas, mas nenhuma religião me foi imposta: era mais importante tomar conhecimento do texto bíblico ou corânico do que optar por uma religião. Afinal, diziam os mais velhos, somos todos descendentes de Abraão.” (Idem). É essa tolerância que ele tenta demonstrar em seus romances. Embora muitos deles sejam baseados na vivência do autor, tais romances mesclam o real ao imaginário, o erudito ao popular, numa visão meio impressionista dos fatos, o que faz lembrar, de certa forma, a obra de Henry James.

Aos 15 anos saiu de sua cidade natal, Manaus, no coração da Amazônia, e fixou domicílio em Brasília. Estudou Arquitetura e Urbanismo na década de 70 do século XX na USP. Nesse período teve a oportunidade de ver os diversos movimentos contra a Ditadura Militar. Nos anos 80 morou na Espanha, aí foi bolsista do Instituto “Iberoamericano de Cooperación”. É provável que essa estada na Europa tenha-lhe propiciado uma visão mais crítica sobre a literatura e, também, sobre a própria realidade da Amazônia. Residiu na França, onde fez pós-graduação em Literatura Comparada na Universidade de Paris; foi professor visitante de Berkeley na Califórnia. De volta à terra natal, tornou-se professor de literatura francesa na Universidade Federal do Amazonas.

Em seus livros é comum a descrição de Manaus e da floresta amazônica, retratando o lado coloquial e o jeito simples de viver das pessoas. Ele se preocupa com a difusão dos mitos tradicionais e da cultura cabocla, sem aceitar, porém, a ideia de ser um escritor regionalista: para ele isso é coisa ultrapassada. Em entrevista à revista *Mandruvá*, acha difícil definir o que seja uma “paisagem brasileira”:

Eu me lembro - a propósito do dilema: falar árabe ou falar português - de que minha mãe dizia que eu deveria falar português, porque a língua é a pátria. A brasilidade está presente na língua, mas não sei até que ponto está presente numa paisagem brasileira: porque não sei se se pode definir exatamente "paisagem brasileira" para quem é da Amazônia. A Amazônia não tem fronteiras; sim há uma delimitação de "fronteiras", mas para nós não passam de fronteiras imaginárias. Que importa, para os índios yanomamis, por exemplo, se eles foram assassinados na Venezuela ou no lado brasileiro? Para os índios, o território, a

O autor amazonense considera que o regionalismo moldado a uma visão meramente romantizada da terra sem uma crítica e trato dos problemas humanos contemporâneos não deveria ser levado em consideração, afinal a literatura, embora tratando de temas locais, tem que transcender à pequenez do cotidiano e ir àquilo que é universal. No entanto, para tratar dos assuntos inerentes a sua região, Hatoum se inspira nas pesquisas, é verdade, mas a sua fonte maior de inspiração é aquilo que ele se lembra dos contos e mitos árabes, indígenas e europeus ouídos na infância.

Por essa perspectiva, o grande problema do conceito de “regional” só ocorre se ele refletir no fazer literário uma propaganda ideológica; por conseguinte, em acontecendo isso, o fazer literário deixa de ser estritamente a busca do belo em si para ser mais pragmático, mais político. Tal situação tem gerado o seguinte questionamento: até que ponto o meio ambiente e cultural pode influenciar o texto em si, ou seja, até onde os problemas sociais e políticos vigentes devem repercutir ideologicamente no texto literário?

Sobre isso, Afrânio Coutinho (1969) traz uma teoria sobre o conceito de regionalismo que é quase determinista e o põe como forma identificadora do espírito humano em dada cultura e tempo. Por essa definição, o homem é fruto do meio em que vive, não podendo desligar-se deste; o regional é, portanto, o meio físico mais a cultura que dele se forma. Há, entretanto, um problema nessa tese, afinal ela afirma implicitamente que todos os textos são regionais, pois como não dizer, por exemplo, que, por mais que os textos de Machado de Assis retratem temas considerados universais, como não dizer que esse escritor não é um paisagista do Rio do século XIX? Afinal, “ambiente” deve ser entendido não apenas como a natureza, mas, também, como todas as circunstâncias políticas, sociais e econômicas de um dado momento das personagens e do próprio autor.

Os mitos descritos em Órfãos do Eldorado, embora tenham uma conotação regional, estão dispostos de uma forma para que as pessoas, mesmo as que não tenham contato com a realidade amazônica, os compreendam. Hatoum (2008) consegue, a partir de uma temática regional, ir além e tocar naquilo que é comum à Humanidade: o sofrimento, o preconceito racial, o desconsolo do filho perante a indiferença paterna etc.. Dá para sentir-se tocado com a tristeza e isolamento de Arminto, protagonista de Órfãos do Eldorado. Isso é algo que um Japonês ou um indiano, por exemplo, sentirão

ao ler o romance, pois a temática é símile aos povos em geral. A forma como o autor dispõe os mitos dá um toque pitoresco, é verdade, porém sem que para isso haja perda dos valores universais. Sobre isso, Tânia Pellegrini (2007) afirma que em Hatoum a Amazônia aparece como uma realidade exótica, “mas de um exotismo claro apenas para um olhar de fora, não para quem, como o autor (e os narradores), sendo parte dele, o vê sem idealização, com a lucidez melancólica de quem conhece o calor e a chuva, as muitas águas, frutas, pássaros da floresta” (PELLEGRINI, 2007, p. 99).

O conceito de regionalismo aí é também a visão que o outro tem de uma dada região. Essa visão, em alguns autores, aparece como preconceituosa e tendenciosa, como é a visão do historiador Heródoto quando analisa a cultura persa: descreve em detalhes os mitos, ritos e costumes persas, todavia de uma forma a provar o quanto os gregos estavam em vantagem cultural em relação aos seus adversários orientais. É por isso que Tânia Pellegrini (2007) questiona-se se a descrição desse meio físico seria suficiente para inserir Hatoum entre os regionalistas, pois o conceito de regionalismo a que a autora se refere aproxima-se do de marxismo, afinal tal regionalismo põe os interesses políticos como fundamentais, colocando a literatura e a arte em geral como uma superestrutura, isto é, uma representação consciente ou não dos interesses materiais de uma dada classe social em um dado momento histórico. Ou seja, pode-se dizer que a obra de Hatoum defende os interesses de uma determinada classe social?

Para que se responda a contento esse questionamento, faz-se mister analisar dois conceitos básicos, segundo Leão (2001), de regionalismo: a) regionalismo ideológico: aquele em que há uma defesa fundamentalista da região; b) regionalismo literário: traz conteúdos ideológicos, não se limita, porém, a defender explicitamente um credo político, ideológico, mas em mostrar que há um lugar pitoresco, todavia não se limitando a este, transcendendo-o para temas que vão além das ideologias vigentes.

E é neste último que se enquadra Hatoum, isto é, um autor que defende o regional, mas sem beirar ao ideológico, transcendendo em seus romances para uma sondagem mais profunda dos problemas humanos. Hatoum, em *Órfãos do Eldorado*, não faz críticas diretas, nem usa de subterfúgios ou trocadilhos para atingir criticamente alguém. A crítica que Hatoum faz é contestadora da corrupção entre a religião, o poder econômico e o poder político e as leis. As figuras de Estiliano, de Amando e de madre Carminal representam bem tais papéis, pois tais personagens estão unidos para defender os interesses de sua classe social, do capital. Entretanto, em nenhum momento se vê uma defesa propagandística ou panfletária por parte do romance como um todo, não se

crítica o capitalismo com o sentido de se querer implantar o comunismo, como ocorre, por exemplo, em alguns romances da primeira fase de Jorge Amado. Há, é verdade, uma necessidade de falar das coisas da Amazônia, assim como os modernistas sentiam necessidade de falar do Brasil real. E uma dessas coisas é a exploração da população pelo capital, pelos políticos, pela corrupção, no entanto isso tudo é feito sem que se defenda a superioridade de uma classe sobre outra ou de um determinado princípio político sobre os demais.

Essa necessidade de falar das coisas da terra não é oriunda dos escritores contemporâneos, ela surge no Brasil ainda no Arcadismo, tendo, porém, um cunho pragmático, de formação de uma opinião, de defesa de uma ideologia; é aquilo que Antônio Candido chama de “nativismo patrioteiro – segundo o qual exalta belezas e riquezas, já agora ordenadas por província, num sentido de integração.” (CÂNDIDO, 1997, p.103). Esse nativismo patrioteiro acentua-se durante o Romantismo, aí o objetivo era a busca de uma unidade nacional, buscar no regional aquilo que pudesse servir de oposição ao estrangeiro e valorização daquilo que é brasileiro; porém essa valorização se deu a partir de uma perspectiva das classes abastadas, as quais não levavam em conta os interesses dos pobres: o índio, por exemplo, nos romances românticos, aparece como algo idealizado ou bestial, mas os problemas sócio-políticos enfrentados por ele não eram abordados, a preocupação era, no fundo, enquadrá-lo na teoria do *bom selvagem* de Rousseau. Assim, os regionalismos árcade e romântico representam a luta de uma nação contra os desmandos da Metrópole.

Os regionalismos realista e modernista tendem para um viés mais crítico, pois, já apresentando valores do socialismo utópico, põem o regional não contra o estrangeiro, mas contra o nacional: é um confronto entre as camadas pobres da periferia contra as classes abastadas dos centros urbanos; ou uma luta entre regiões consideradas pobres e incultas contra as de tradição político-cultural maior. Não se pode entender livros como *Vidas Secas*, *A Bagaceira*, por exemplo, fora dessa perspectiva dual. Continua-se pois a representar o meio no sentido de tentar alterá-lo.

A literatura de um conteúdo regionalista engajado foi, a partir da década de 60 do século passado, durante a Ditadura Militar, questionada no Brasil. E o que levou a tal mudança? Segundo Pellegrini (2007), teria sido a industrialização crescente, a qual teria modificado a geografia humana do país, o que proporcionou um processo de urbanização latente, concentrando as pessoas nos centros urbanos. Segundo a autora,

deu-se ênfase na tentativa de explicar essa nova realidade, inclusive na literatura, centrando-se nos problemas sociais ou existenciais dos indivíduos ou da coletividade.

No entanto, a tendência regionalista não desapareceu nos grandes centros, há ainda resquício em certo bucolismo por parte de alguns escritores. Bucolismo esse que vê no progresso econômico a grande causa dos problemas humanos atuais e, por isso, busca a saída numa fictícia vida campesina de outrora. E essa tendência aumentou na região Norte. Como explicar esse fenômeno? Porque se vive ainda hoje na Amazônia uma tentativa de reafirmação político-cultural. Assim como o Brasil como um todo lutou por sua independência contra a metrópole, assim como o Nordeste lutou contra o domínio econômico do Sul; assim como os modernistas lutaram para enquadrar o país na modernidade; da mesma forma a Região Norte luta para superar as pressões externas e internas sobre assuntos como conservação ambiental, progresso, índice de desenvolvimento humano etc., como se tal região fosse ainda uma espécie de colônia: ao mesmo tempo em que é pressionada a industrializar-se, vê-se na iminência de conservar-se intacta para as futuras gerações, daí ao bucolismo e a uma descrição meramente pitoresca da paisagem local é um passo curto.

O Modernismo na região Norte também não destoou muito dessa realidade, pois fora mais uma forma de revelar os encantos naturais da região do que uma tentativa de enfrentar os conflitos sociais e políticos que nela havia. A literatura, assim como a moda, segue tendências mundiais, e na década de setenta do século XX, enquanto Europa, Estados Unidos e o eixo Sul/Sudeste do país viviam uma literatura pós-modernista, concretista, marginal, digladiando-se contra o processo ditatorial, boa parte da Região Norte se encontrava longínqua desse interesse em uma literatura engajada politicamente contra o governo militar ou de uma literatura pós-moderna totalmente fora desse contexto, uma literatura típica dos centros urbanos, como fora a poesia práxis, por exemplo. O atraso econômico refletia-se na literatura, é o que diz Souza (1977), referindo-se à literatura no Estado do Amazonas, pois, para este autor, o Amazonas não conseguiu identificar uma fundamental visão do processo literário, ou seja, aquela visão que considera a literatura como um fenômeno não individual, mas de caráter social. Ele considera essa postura típica das sociedades marginalizadas ou colonizadas. E seria essa falta de conscientização histórico-cultural que levaria o escritor da Região Norte a escrever somente sobre o que ele vê, sobre o absolutamente imediato, isto é, o meio ambiente, a beleza da terra, os campos, a floresta; desvinculando assim a região dos problemas centrais do país. Para Souza (1977), essa

tendência não era típica apenas do período ditatorial, já se arrastava desde o Modernismo, na década de 30 do século XX, pois as ideias modernistas que, segundo o autor, chegaram ao Amazonas não tinham os mesmos objetivos das pregadas pelos autores modernistas, afinal estes lutavam contra as sequelas da colonização, sejam elas literárias ou políticas, e no Amazonas o discurso modernista foi apenas retórico, superficial, não enfrentando os problemas regionais com vigor e crítica contundentes.

Entretanto, há um detalhe a mais: a Amazônia sofre pressões internacionais e nacionais fortíssimas para conservar-se em estado natural. A ideia difundida pelo país é aquela ingênua de que na Amazônia há só floresta e rios, e é essa a ideia que vende, pois basta lembrar que as emissoras de televisão não raro fazem programas que retratam uma Amazônia bucólica. De certa forma, o mesmo ocorre com os livros de literatura da região, isso obriga os editores e autores a produzir livros, para o estrangeiro ou para outras regiões do país, enfatizando as belezas exóticas e o pitoresco na Amazônia, pois essa ênfase seria a causa dos lucros editoriais; é como se os problemas políticos e sociais dessa região não causassem interesse no público leitor. É o que informa Pellegrini: “elaborar conscientemente uma realidade humana parece (...) problemática, na medida em que essa elaboração (...) vem sendo impedida de se realizar devido às imposições opostas do ritmo do mercado editorial, que é um dos fatores a compor os novos modos de produção cultural” (PELLEGRINI, 2007). E é sob essa pressão do mercado editorial nacional e internacional dentro de um contexto da problemática vivida pela Região Norte que se deve analisar a produção literária local, inclusive os livros de Milton Hatoum.

O romance “Órfãos do Eldorado”, de Hatoum (2008), transcende um pouco essa tendência; não descreve a paisagem apenas pela paisagem, mas como pano de fundo para a problemática existencial do personagem principal. Por outro lado, quanto ao meio geográfico, aborda o fato de a Manaus do início do século XX já ser uma cidade cosmopolita e ao mesmo tempo possuir um isolamento espacial em relação às outras cidades do país. A cidade de Vila Bela estaria a caminhar nessa mesma direção, pois ela já ensaiava passos de um processo de industrialização e de cosmopolitismo.

Tanto Manaus como a Vila Bela de então estavam a se tornar zonas de transição entre várias culturas e formas distintas de entender o mundo. Assim, a representação fenomenológica da realidade, no romance, se dá de um ponto de vista histórico, mostrando o quanto as cidades em questão estavam passando por fortes mudanças e transição de uma sociedade onde o mito tradicional prevalecia para uma

onde o conceito de progresso irá prevalecer, consequentemente fazendo ascender os mitos pós-modernos. Por esse ângulo, o regionalismo de Hatoum faz uma crítica contundente ao processo de industrialização, colocando-o como responsável pela eliminação dos mitos tradicionais e da cultura cabocla na Amazônia.

5.2. O romance atual e a sátira ao mito tradicional em Órfãos do Eldorado

Desde o Renascimento comercial até o período da segunda Grande Guerra, a burguesia intensificara a difusão de seus ideais, modificando os discursos em prol de uma sociedade consumista, liberal, individualista e materialista, e até as artes sofreram essa mudança. Estas, segundo Adorno (2003), pressionadas pelo surgimento do cinema e da fotografia, adaptaram-se aos novos ideais da classe econômica consolidada no poder. Com o realismo extremado da fotografia ou com a imagem em movimento do cinema, as artes plásticas tradicionais se viram ameaçadas de extinção, pois o público espectador buscava sempre algo exótico, ou seja, apresentava-se, influenciado pelo experimentalismo científico, rotineiramente disposto a testar algo novo.

Devido a isso, não se aceitava mais um tipo de arte voltada para a difusão de mitos e lendas tradicionais ou para a exposição artística meramente contemplativa, como o queria Schopenhauer (2005), pois este filósofo cria que a função primordial da arte encontrava-se na busca pelo autoconhecimento e na quebra da vontade humana: a arte seria assim uma ferramenta de elevação espiritual que faria com que o homem percebesse sua insignificância perante o mundo real, e que só pelo domínio da vontade é que se atingiria uma espécie de “Nirvana”, diminuindo assim o sofrimento humano.

Assim, o caminho para essa arte pressionada pelo realismo excessivo e pela fuga de uma visão meramente contemplativa da realidade, foi a introspecção e um voltar-se para o inconsciente humano. O grande exemplo disso foi o movimento surrealista, reflexo da loucura das guerras, tornou-se ele símbolo da fuga do real para uma realidade aparentemente paralela. A pintura surrealista foge à representação do real, visa a um discurso ilógico, numa espécie de transfiguração da realidade. É uma arte, segundo Ortega y Gasset (2008), que choca o espectador, provoca-o, chama-o para interagir com o insondável da mente humana. Esse novo modelo de arte olvida a realidade objetiva, volta-se, porém, para uma outra realidade, subjetiva, abstrata, atemporal.

Os objetos artísticos que não se moldassem a essa nova tendência correriam o risco de não ser aceitos pela indústria Cultural de arte burguesa, cujo escopo encontra-se

mais na venda do que na busca da arte pela arte. Dentre todos os gêneros literários, segundo Adorno (2003), o romance teria sido o que mais sofrera dificuldades para se enquadrar a essa nova situação, mas o fez, pois se tornou um apêndice da ciência, deixou de entreter e incentivar a imaginação para tornar-se veículo de pura informação e propaganda dos valores burgueses. O romancista não seria mais um “contador de histórias” no sentido tradicional, mas um analista erudito que possui informação “atualizada” e que sabe como discorrer sobre ela em seus enredos, cada vez mais complicados e técnicos.

O pensamento de Adorno (2003) nesse ponto faz uma ponte com o de Benjamin (1996), para quem a narrativa tradicional, com seus mitos e lendas, estaria extinguindo-se na sociedade industrial, pois nesta as artes tiveram que alterar sua linguagem para continuarem a existir. Para Adorno (2003), o romance vai voltar-se de forma objetiva para o mundo do inconsciente e do subjetivo humano. Dessa forma, o narrador do romance deixou o mundo externo e voltou-se para uma análise “clínica” e introspectiva do sujeito; vai sondar como o eu das personagens reflete as relações sociais, nesse sentido é que vão surgir as técnicas do monólogo interior e as do fluxo temporal.

Tais técnicas, de certa forma, baseavam-se nas ideias de Sigmund Freud, pois este passou a analisar o homem não apenas na aparência, no campo social, histórico cultural, mas percebeu que o homem tem um outro universo dentro de si mesmo. Todos os métodos empiristas foram usados, mas com o intuito de explicar os conflitos internos das pessoas, deixando de lado aquele narrar das epopeias e mitos tradicionais, narrar espontâneo e preocupado apenas com o mágico e o onírico.

Para Adorno (2003), ao analisar-se o interior das personagens tenta-se mostrar como as pessoas reais agem, e revelar as influências que a sociedade tem sobre elas. Há, porém, uma tentativa tácita de mudança de paradigmas sociais: o romance moderno busca transcender o tempo e as barreiras sociais, mostrando ao indivíduo o quanto as ideologias reacionárias são poderosos meios de manutenção dos tabus e do impedimento dos gozos materiais. O discurso para as massas é o da liberação, da quebra de tabus, da negação dos mitos e ritos tradicionais, afinal as personagens dos romances modernos, objeto dessas análises, surgem como vítimas de um sistema e de um discurso autoritários, seja ele o da religião ou dos costumes em geral, e tais análises buscam a superação desse sistema repressor. E seria esse o grande diferencial do romance contemporâneo, apontado como a forma literária por excelência da sociedade industrial.

Para Adorno (2003), há uma tentativa desesperada de muitos romancistas do século XX em descrever de forma fiel aquilo que se passava no subconsciente das personagens. A posição do narrador é a de um semideus que tudo vê e analisa. O narrador volta-se para dentro dos indivíduos e lhes sonda as almas. É por isso que as técnicas modernas têm que ser cada vez mais complexas para tentar revelar esse mundo denso da psique humana, técnicas tais como *o fluxo de consciência* e o *monólogo interior*. Como consequência, muitos romancistas adotaram no ato de narrar um intimismo próximo da autobiografia.

Como as histórias mirabolantes e fantásticas tradicionais, segundo Adorno (2003), não causam mais o mesmo efeito de outrora sobre as massas urbanas, os narradores passaram a falar de si mesmos e a buscar o sentido para a vida a partir de suas próprias experiências. Os romancistas modernos estão numa espécie de divã, e os seus exemplos servem de modelo para os leitores. Exemplo típico disso é o romance *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis, no qual toda a vida do narrador é desvelada, seus fracassos e decepções, mostrando o quanto vazia de sentido pode vir a ser a vida das classes abastadas. Nessa linha, há a postura de escritores que acreditam ser a boa arte aquela que leva o leitor à quebra do conforto existencial, a questionar-se sobre tudo, em suma, a angustiar-se. Para Carpeaux (1978), essa angústia se vê, por exemplo, em Joyce, em Proust, Kafka e Sartre: todos questionam a existência.

Os romances contemporâneos têm a tendência a serem narrados no discurso indireto livre, num fluxo de ideias que tenta revelar o inconsciente individual, mas também um certo inconsciente coletivo, por trás do mito e das superstições, essa posição do narrador é a mesma combatida por T. Adorno, quando insinua que o romance moderno destruiu toda a objetividade do ato de narrar.

E é isso que Hatoum faz em *Órfãos do Eldorado*, pois o narrador, Arminto Cordovil, pode ser interpretado de várias formas, mas a análise psicológica sobre o seu agir transparece em todo o enredo. Ele é um homem buscando rememorar um passado confuso, tentando justificar-se para um estranho com quem dialoga. É um indivíduo que não se encaixa nem na forma urbana nem na forma rural de viver, é um pária. Arminto Cordovil não narra as histórias mirabolantes, volta-se para dentro de si mesmo e narra as suas próprias experiências. Fala de si mesmo, busca um fundamento para a vida, busca solucionar um problema insolúvel. E o discurso mitológico que permeia o romance, no fundo, é apenas um suporte para desvelar as angústias existenciais pelas quais a personagem citada passa. Dessa forma, o enredo de “Órfãos

do Eldorado” aproxima-se dos romances tipificados como pós-modernos, haja vista que não trabalha mais o mito tradicional da forma anterior à revolução industrial, ou seja, o mito que surge aí é apenas uma fachada para entreter a massa leitora.

Por mais que os mitos apareçam na obra, por mais que o narrador tente resgatar as histórias de outrora, o discurso é outro, as crenças são outras, e tais crenças representam os interesses da coletividade, pois o autor está inserido em um contexto que lhe direciona as ideias. Pode-se deduzir, sobre isso, com Foucault (2006), que o conceito de *autor* está morto, e morreu por que o indivíduo segundo esse pensamento nunca poderá ser o autor de um texto, pois a autoria é sempre de uma coletividade, de um grande conjunto, ou de um subconjunto, mas sempre representando os interesses coletivos. Sob essa perspectiva, indaga-se sobre qual grupo social Hatoum está inserido, e o que tal grupo pensa ou faz a respeito dos mitos tradicionais e urbanos? Como homem de grande centro urbano, Hatoum tem a noção de higiene, de segurança pública, de estrutura educacional ou de saúde como prioridades; ora, Foucault (1993) afirma que a higienização das cidades, por exemplo, é uma noção tipicamente burguesa, e, para que ela ocorra, a *ciência* medicina tem que prevalecer sobre as outras formas de curar. Nesse sentido, os rituais indígenas, por exemplo, ganham o apelido de “pajelança”, e são postos em terceiro plano.

Hatoum é um escritor que luta por educação de qualidade, por segurança pública, por uma Manaus mais higiênica e por um sistema público de saúde adequado à população; em suma, pensa como um homem inserido na sociedade burguesa, na Modernidade ocidental. Não se pode afirmar que creia ou deixe de descrever no mito, mas pode-se afirmar que não é escritor de narrativas tradicionais, ao menos não no sentido proposto por Benjamin, pois vive uma realidade cujo progresso, seja ele econômico ou social, dita as regras, e quem está inserido em tal realidade já tem em si as ideologias burguesas e capitalistas presentes.

É por isso que os narradores modernos, por mais que abordem o mito estão sujeitos à classificação de não tradicionais. O romance moderno seria a maior prova de que a Narração está destruída. Para Adorno (2006), na epopeia, o narrador falava das coisas, fora do sujeito, não importando se essas coisas beiravam o maravilhoso e o mágico, o sublime e o real: não havia uma preocupação com o mundo psíquico. Exemplo desse pensamento de Adorno encontra-se no “Dom Quixote”, de Cervantes, pois por mais que tal novela já seja uma expressão tipicamente burguesa de escrever, ainda guarda os resquícios da épica antiga, um homem que sai em aventuras e nestas se

depara com situações das mais diversas. É claro que no Quixote já há uma sátira, característica da burguesia, uma paródia, do cavaleiro medieval; no fundo, a novela já traz em gérmen aquilo que o romance contemporâneo vai esmiuçar: o sentido para a vida. Assim, o que vai prevalecer no romance não é a busca da objetividade, mas do entendimento das mudanças psicológicas e sociais dos personagens.

O romance *Órfãos do Eldorado* (2008) segue essa tendência, o narrador no fundo está se autoanalisando, vendo como os mitos lhe ajudaram a moldar o caráter e fazendo uma espécie de retrospectiva sobre toda a sua existência. O narrador-personagem é marcado ao longo do romance por uma espiritualidade e misticismo que só uma visão transcendental da vida pode dar. E é nessa aura de superstições e misticismo que a personagem compreende a sua existência, que o mundo material é algo apenas aparente e que por trás deste há algo que a razão humana não pode identificar. O mito tradicional se instaura dentro dessa visão que admira a existência em si mesma. Tal análise pode ser feita por um foco fenomenológico, tal qual Sartre faz em seu romance “A Náusea”. Neste, segundo Carpeaux (1978), o “fenômeno”, surge em tudo, em todos, causando uma visão aterrorizante no narrador-personagem. O *ser* aparece em toda a sua complexidade e a questionar o tempo e as convenções sociais.

Em *Órfãos do Eldorado* percebe-se a descrença do narrador perante os mitos tradicionais. Muitos dos mitos tradicionais que aparecem no romance são apenas dêiticos para introduzir a trama. Coisa pensada pelo autor. Tais mitos são representações das representações, isto é, não constituem o mito originário, mas uma notícia sobre tais mitos, eles aparecem como se fossem mera informação ou entretenimento para um público urbano. De fato, Milton Hatoum, de acordo com Friedriche (1999), tenta retratar na literatura o ar mitológico, tenta mostrar que os mitos ainda existem e que povoam o imaginário do homem amazônico. Não há que se negar isso.

Entretanto esse resgate é apenas parcial, pois o mito tradicional em *Órfãos do Eldorado*, na literatura atual, não tem a mesma função de outrora, pois antes ele tinha uma espécie de missão, ensinar e instruir, educar por meio da imaginação gerações inteiras, era algo coletivo; era não apenas o veículo de informação, mas uma espécie de local no qual todo o saber era armazenado. A Antiguidade e a Idade Média usavam-no constantemente, mas, com o advento da industrialização e do capitalismo moderno, o discurso narrativo, a narração, ou seja, o mito tradicional, está em vias de extinção, não existindo mais no campo literário urbano. Neste, prevalece a informação, um conhecimento individualizado e técnico que tem a intenção de informar praticamente ou

para entreter apenas. Então, alguns mitos que lá aparecem ainda são aceitos como reais para uma determinada parcela da população amazônica, mas não para aquela que é o público alvo do romance, essa parcela é urbana, letrada, vive em uma sociedade industrial. É um público que não crê mais em mitos antigos, trata-os como se fossem mera ficção ou crendice. Os mitos tradicionais hoje são tratados, nos centros urbanos, da mesma forma que os mitos gregos ou nórdicos, por exemplo: Thor, o deus do trovão, não é para o homem urbano um semideus, algo em quem se acreditava e orava, mas uma diversão fugaz. Esse posicionamento pode ser comprovado no romance *Órfãos do Eldorado* no momento em que o narrador descreve de forma sensual e com um quê irônico, um mito amazônica, o da *Piroca Gigante*:

Florita traduzia as histórias que eu ouvia quando brincava com os indiozinhos da Aldeia (...). Lendas estranhas. Olha só: a história do homem da piroca comprida, tão comprida que atravessava o rio Amazonas, varava a ilha do Espírito Santo e fígava uma moça lá no Espelho da Lua. Depois a piroca se enroscava no pescoço do homem, e, enquanto ele se contorcia, estrangulado, a moça perguntava, rindo: Cadê a piroca esticas? (HATOUM, 2008, p. 12).

Esse mito provavelmente é uma reinvenção de Florita, pois ela tinha o hábito de contar as histórias ao seu modo, sem levar muito a sério a tradição. Ele não tem outra função que a de um dêitico para a relação amorosa entre Arminto e Dinaura. O narrador relembra de alguma forma os mitos que dizem respeito direta ou indiretamente com a trama narrada. Arminto Cordovil, varão de família tradicional, homem educado, fígou ou foi fígado por Dinaura? O homem no mito é estrangulado pelo próprio pênis, algo que revela bem a situação do homem historicamente perante o sexo oposto. O que o mito insinua é que o homem muitas vezes perde a razão por não ter controle de sua própria libido. Parece ser uma interpretação machista, mas qual seria a outra função desse mito aí no romance ora analisado? E por que a moça ria pelo fato de ver o homem sendo estrangulado pelo pênis gigante? Esse mito é muito mais uma tentativa implícita de aviso: controle a sua libido ou por ela será destruído. E é de certa forma o que acontece com o protagonista: Arminto vive em busca de uma mulher que era sensual, que lhe dominou os ânimos, que lhe deu uma única noite de sexo, porém sexo animalesco, bruto e incompatível com a atitude de uma órfã virgem e educada.

Perceba-se que o mito está meio que fora do contexto, e não há uma tentativa de entender o porquê dele; apenas ele é usado como informação e entretenimento; é algo

exótico, algo que talvez tivesse uma função social, mas que no romance aparece apenas como um dado uma curiosidade, uma informação singela sobre algo distante.

Há outro que serve de exemplo, o mito da Anta-macho:

Lembro também da história de uma mulher que foi seduzida por uma anta-macho. O marido dela matou a anta, cortou e pendurou o pênis do animal na porta da maloca. Aí a mulher cobriu o pênis com barro até ficar seco e duro; depois dizia palavras carinhosas para o bichinho e brincava com ele. Então o marido esfregou muita pimenta no pau de barro e se escondeu para ver a mulher lambar o bicho e sentar em cima dele. Diz que ela pulava e gritava de tanta dor, e que a língua e o corpo queimavam que nem fogo. Aí o jeito foi mergulhar no rio e virar um sapo. E o marido foi morar na beira da água, triste e arrependido, pedindo que a mulher voltasse (Idem, 2008, p. 12).

Mais uma lenda de conotação sexual. Isso só reforça a intenção do narrador de relacionar a educação sensual dada por Florita a Arminto. Florita é uma personagem que deixa transparecer sensualidade por todo o romance, o que é comprovado nessas histórias. Mais uma vez se vê que o mito é usado como se fosse algo sem nexos, algo que não deve ser levado muito a sério. Por outro lado, pode-se indagar se o narrador-protagonista de fato cria nos mitos. Enquanto criança ele diz que tinha medo, mas já adulto, rememorando, já não leva muito a sério, porque sabia que Florita poderia ter lhe mentido, pois eram “lendas que eu e Florita ouvíamos dos avós das crianças da Aldeia. Falavam em língua geral, e depois Florita repetia as histórias em casa, nas noites de solidão da infância.” (HATOUM, 2008, 13). Quem garante que as histórias eram repassadas da mesma forma que ouvidas por Florita? Mas o fato é que os mitos são alterados dependendo do interesse individual ou coletivo de quem os conta.

Há ainda uma “história estranha” que assustou o narrador e que reforça a tese defendida neste capítulo, eis o que diz Arminto sobre o mito da cabeça-cortada:

uma história estranha me assustou: a da cabeça cortada. A mulher dividida. O corpo dela sempre vai atrás de comida em outras aldeias, e a cabeça sai voando e se gruda no ombro do marido. O homem e a cabeça ficam juntos o dia todo. Aí, de noitinha, quando um pássaro canta e surge a primeira estrela no céu, o corpo da mulher volta e se gruda na cabeça. Mas, uma noite, outro homem rouba metade do corpo. O marido não quer viver apenas com a cabeça da mulher, ele a deseja inteira. Passa a vida procurando o corpo, dormindo e acordando com a cabeça da mulher grudada no ombro. Cabeça silenciosa, mas viva: podia sentir o mundo com os olhos, e os olhos não secavam, percebiam tudo. Cabeça com coração (HATOUM, 2008, p. 13).

Esse mito encontra paralelo entre os gregos, pois para estes havia a narração de que o homem e a mulher eram num tempo primordial um só corpo, que fora dividido

em dois e espalhado pela terra, e que teria a meta de se encontrar e se unir novamente. Os descritos por Hatoum, porém, na maioria das vezes têm uma conotação cômica-sexual: o da cabeça cortada é a explicação para um fenômeno, o adultério. Essa interpretação é a mesma dada por psicólogos e psicanalistas, quando tentam explicar o porquê da existência de tal mito. Pode até ser que corresponda à verdade, mas o fato é que continua a servir de dêitico e pano de fundo para o desenvolvimento do romance Órfãos do Eldorado. Pois o enredo deste deixa duas dúvidas: Florita e Dinaura foram amantes de Armando e Arminto? Se foram, a quem de fato elas amavam.

Dinaura era irmã de Arminto?, então a noção de família foi prejudicada. Em sua, o mito no romance não tem como intenção primeira explicar, justificar, mas servir como apoio ao dilema vivido por Arminto. Difere assim, dos mitos tradicionais, como o da “Sagrada Família”, por exemplo. Não se está aqui a questionar a existência ou não da sagrada família, o que se comenta aqui é a ideologia pregada pelo catolicismo. Qual a intenção de se tentar constantemente fazer as pessoas acreditarem na existência de tal família? A resposta seria a simples tentativa de manter uma harmonia maior dentro da sociedade. Fazer com que pais e filhos se respeitem mutuamente. Para Wells (1972), a sagrada família é um mito que gera uma tentativa de perfeição; o liberalismo e o marxismo veem nela, todavia, a ideologia de um grupo dominante, patriarcal, patrimonialista, querendo manter o *status quo*. Afirmam ser a Igreja a maior detentora de terras, o Papa um príncipe, e a sagrada família uma forma de manter o domínio desse príncipe.

Então, para superar o mito da sagrada família, surgiu o mito da família liberal, aquela onde os filhos têm o mesmo direito de opinar dos pais etc. Surge daí uma nova forma de relacionamento, baseada na vontade e desejo individuais, onde o desrespeito e a intolerância por vezes são confundidos como forma de autoafirmação. Um mito foi suplantado por outro. Diz o narrador-protagonista referindo-se ao mito da cabeça separada do corpo:

eu tinha uns nove ou dez anos, nunca mais esqueci. Alguém ainda ouve essas vozes? Fiquei cismado, porque há um momento em que as histórias fazem parte da nossa vida. Uma das cabeças me arruinou. A outra feriu meu coração e minha alma, me deixou sozinho na beira desse rio, sofrendo, à espera de um milagre. Duas mulheres. (HATOUM, 2008, p.13).

A primeira mulher a que ele se refere é a mãe, não a mãe em si, mas a um busto de pedra que o pai tinha feito em homenagem à esposa; a segunda, foi a Dinaura,

uma lembrança. O mito aí é apenas um dêitico, uma espécie de marca inicial para que se possa tratar de um assunto mais importante para a narrativa. O mito em si é irrelevante. Ele não explica a origem de nada na narrativa, apenas abre o caminho para um subtema importante na vida do narrador-protagonista. O mito aí é mera informação.

Não se quer dizer aqui que o mito não exista mais. Quando Benjamin (1996) disse que a narração estava em vias de extinção, disse que os mitos tradicionais estavam passando pelo mesmo processo. Mas é fato, há dois tipos de mitos, os tradicionais, geralmente ligados ao campo e os urbanos. Os tradicionais ainda existem em regiões como a Amazônia, por exemplo, a narração sobre eles ainda existe em tais regiões.

outro aspecto a ponderar é o fato de que, se ainda hoje mitos e lendas fazem parte da identidade dos habitantes das áreas rurais da Amazônia, muito maior seria essa influencia na época descrita pelo narrador – primeiras décadas do século XX. Apesar das tentativas da poderosa indústria cultural de uniformizar o planeta, da ação da globalização incentivando o consumo e criando novos valores, essas populações apresentam traços de uma vida ligada aos mitos naturais de sobrevivência, numa relação bastante próxima à natureza, favorecendo a presença de elementos míticos em sua vida. Na cultura do homem amazônico, o mito está ainda presente de modo bastante acentuado, ao estabelecer-se a relação entre esse homem e seu meio. O mito torna-se, assim, parte da sua identidade, através das lendas e narrativas contadas e repassadas para os jovens, como acontece, em Órfãos do Eldorado, com Florita e Arminto: na infância, ele entra em contato com as lendas e mitos através das palavras dela (FRIEDEICHE, 1999, p. 2).

Mas na literatura escrita, urbana, questiona sua existência. Ele é apenas um arremedo, uma fotografia daquilo que de fato se constitui o mito.

O pensamento de Theodor Adorno e Max Horkheimer (2006) é contundente ao afirmar que a crença cega na técnica e na ciência tornou o homem descrente dos mitos tradicionais e o levou a criar um novo mito: o da ciência moderna. Eles fazem uma sondagem de toda a sociedade ocidental com intuito de identificar as mais profundas relações de poder, logo em seguida criticam o papel da técnica na sociedade industrial ao afirmarem que a ela destrói os mitos tradicionais e cria outros mais sutis.

Por trás de toda a civilização, os mitos perduram sob formas heterônimas. Os mitos tradicionais e os modernos têm, para Ferreira (2008), o importante papel de fazer com que o homem não sinta medo perante as forças da natureza. Essa situação não é típica do mundo moderno e da burguesia atual; suas raízes se estendem desde os primórdios e é a luta pela autoconservação humana. Os sacrifícios humanos na Antiguidade atestam isso, afinal eles eram a técnica de que os antigos dispunham para burlar os deuses mitológicos, pois ao se matar alguém e oferecê-lo a um deus qualquer a

intenção era fazer uma espécie de negócio, no qual o deus cumpriria a sua parte se aceitasse a oferenda. Portanto, o sacrifício humano não era uma irracionalidade, como se diz atualmente, mas um princípio da troca burguesa, um evento calculado para se obter um fim específico, era a arma contra a qual o homem lutava contra a natureza e, também, contra os deuses, representantes simbólicos dela.

Hatoum (2008) põe alguns desses mitos, o do pajé que cura Maniva, descrito alhures, é o exemplo. Há ali um pacto implícito: o pajé é o sacerdote, o porta-voz entre os deuses e a cura dos enfermos. Mas é necessário a penitência, o sacrifício para que o benéfico seja conseguido.

Ao lerem A Ilíada, Adorno e Horkheimer (2006) deram um exemplo mais claro desse acordo implícito. Ela servia de inspiração para os gregos ao usar mito como pano de fundo. O mito que nela aparece já não é o oral da tradição, é um sistematizado para um propósito social: a expansão territorial. A guerra de Tróia representou a tentativa de unificação do povo grego e, principalmente, uma batalha comercial entre egeus e troianos; a cidade de Tróia era importante entreposto comercial, zona de interseção entre Oriente e Ocidente; tê-la era sinônimo de poder. Assim, a guerra marcava dois pontos: tentativa de unificação das nações gregas e expansão imperialista.

Finda a guerra, a tradição oral mitificou os heróis: serviam como modelo de bravura ou covardia, o que devia ser copiado e o que devia ser expurgado.

A epopeia homérica traz em si o germen do capitalismo moderno. Homero, ao sistematizar a tradição, põe o mito a trabalho das forças comerciais, pois este passa a ser usado como força que luta menos contra as intempéries da natureza e mais contra os outros povos a conquistar. Agamenon, ao sacrificar sua filha para garantir que os ventos soprem com força suficiente para movimentar os navios rumo a Tróia, tem a intenção de ludibriar as forças da natureza, por meio dos mitos, para dominar e expandir o império. E essa astúcia continua, camuflada ou não, nos tempos contemporâneos.

O protótipo mais claro de burguês, porém, aparece na Odisseia. Ulisses é o símbolo da astúcia, deixa que Agamenon e Aquiles meçam forças, enquanto ele, sorrateiro, mantém-se a distância; só foi à guerra quando as possibilidades de recusa esgotaram-se. Ele age como um capitalista moderno, se se arrisca é por necessidade. O auge de sua esperteza é o embuste do Cavalo de Tróia: contam os relatos que o seguiu após a entrada dos gregos nos muros da cidade foi assassinato, estupro, e roubalheira. Essas atitudes são escamoteadas para que o brilho guerreiro e a pilhagem

não sejam vistas como coisas más. Agindo assim, parece ao povo que as atitudes dos soldados gregos agradaram aos deuses e que o retorno como heróis seria certo.

Adorno e Horkheimer (2006) querem mostrar que, antes da *Iliada* e da *Odisséia*, os mitos e a religião oficial eram crenças profundas, inquestionáveis, e que eram os deuses obedecidos. Com a sistematização dos mitos na *Iliada* e na *Odisséia*, estes já não aparecem como essenciais, o homem já os questiona, e isso por que historicamente era um período onde a técnica e a filosofia já estavam se desenvolvendo em prol de um progresso material, econômico, comercial. O esclarecimento dos mitos abriu passagem para um esclarecimento mais objetivo: o da filosofia antiga.

Amando, no romance faz algo parecido: alia-se à Igreja, faz donativos, incentiva para que as órfãs estudem, ele mesmo cria uma indiazinha que estudou e aprendeu os sacramentos católicos. Mas ele faz isso porque necessita do apoio político da Igreja, sabe que sem ela não haverá pressões sobre seus adversários econômicos. Amando usa das oferendas para conseguir as benesses que quer para tornar-se um homem extremamente poderoso, pois sua ganancia é enorme, afirma o narrador.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de mito pode ser entendido pela forma tradicional, sob duas perspectivas distintas, como tradicional e como pós-moderno. Pela primeira, pode-se dizer que o mito é basicamente uma explicação ontológica para a existência dos fenômenos ou uma tentativa de educar socialmente através de uma moral implícita. A segunda perspectiva é a do mito enquanto fruto de uma sociedade industrial, urbana; nesta a crença nos mitos tradicionais praticamente inexistente, sendo eles vistos apenas como algo exótico e distante do real.

Assim, a função ontológica e educativa dos mitos tradicionais é questionada em prol de uma nova moral, a da ciência e do consumismo. Essa nova moral põe como mitos a imagem, a propaganda de heróis que divulgam o consumo, a quebra dos tabus, a descrença nas religiões. Nesse sentido, pode-se dizer, com Benjamin (1996), que o discurso mitológico, que a Narração, está em vias de extinção na proporção em que as sociedades industrializadas se desenvolvem.

Dessa maneira, o narrador tradicional, aquele que divulgava o mito oral e cria de fato nele, deixa de existir e passa a surgir um outro tipo de narrador, mais introspectivo, preocupado em revelar não uma realidade mágica, mas um mundo interior, do fluxo contínuo dos pensamentos e da psique humanos. É por isso que a literatura moderna vai cada vez mais caminhar para o conceito de fluxo de consciência e monólogo interior. O narrador contemporâneo pode até abordar os mitos, mas ele o faz tendo a noção de que eles não verdade absolutas, e assim também age o leitor, pois este quer dos mitos tradicionais mera informação, mero deleite e entretenimento.

Milton Hatoum considera-se um narrador tradicional tal como é o descrito por Walter Benjamin, mas ao longo desta dissertação provou-se que ele não é, pois muitos dos mitos usados no livro “Órfãos do Eldorado” são usados de forma irônica pelo narrador-protagonista. Até mesmo os nomes dados a eles são insinuantes, tais como o “mito da piroca-gigante”, no qual a conotação sexual beira o cômico. Hatoum embora aborde os mitos, faz isso de maneira paralela ao mais importante na obra, a compreensão da psique e da vida de um indivíduo, Arminto Cordovil. Não há no livro, o fantástico, o mágico, ou as histórias objetivas que narram uma ação guerreira ou um feito heroico tal como o faz as grandes epopeias ou nos mitos tradicionais. E isso não se pode fazer no romance, pois este surgiu, conforme Adorno (2003), pela necessidade de a burguesia comercial emergente vê-se a si mesma representada nos livros de literatura;

por isso, a épica foi questionada e deixada de lado: a burguesia necessitava de um gênero literário mais dinâmico, que valorizasse a individualidade, a velocidade, que tivesse uma preocupação em informar os novos ideais que estavam por vir. O romance, pois, é um gênero que vai ensinar não mais coletivamente, mas individualmente, que vai preocupar-se em sondar as subjetividades humanas, tentando fazer aquilo que a ciência moderna faz: encontrar um fundamento para a existência, usando como métodos o experimentalismo, o teste e a mensuração.

Órfãos do Eldorado trata basicamente disso, pois as personagens deixam-se levar por uma subjetividade e autoanálise constantes. Os mitos que ali aparecem não podem ser a representação real de valores das sociedades ribeirinhas e campesinas atuais, mas apenas uma tentativa de mostrar que tais mitos tradicionais ainda existem aqui e acolá nas zonas mais rurais, porém são apresentados como algo pitoresco e exótico em romances para o deleite de um grupo de leitores urbanos cada vez mais ávidos de coisas exóticas.

Para uma melhor visualização das ideias, este trabalho foi dividido em cinco capítulos. O primeiro capítulo tem como escopo explicar como se deu o processo de colonização e formação de uma identidade do povo amazônico. Essa abordagem é imprescindível para que se possa entender como os mitos na Amazônia se moldam, fundem-se e passam a representar o imaginário local.

No segundo capítulo há uma revisão dos conceitos de mito tradicional e pós-moderno. O primeiro sob a ótica de escritores como Mircea Eliade, Benjamin etc.; já o segundo pela perspectiva da noção de *esclarecimento*, tomada de empréstimo a Adorno e Horkheimer. No terceiro, existe uma descrição e comentário detalhados sobre os mitos tradicionais na forma como aparecem no romance, tentando interpretá-los, entendê-los como praxe social de cunho utilitário. A perspectiva de análise aqui foi pela ótica do mito tradicional, assim buscou-se responder às seguintes perguntas: quais são os mitos tradicionais que se visualiza no romance? O que representam? Quais as interpretações possíveis para eles? Possuem uma função pragmática na estrutura social? No quarto capítulo, houve verificação se os mitos em “Órfãos do Eldorado” têm seu conteúdo como representações simbólicas dos povos da floresta, do caboclo da Amazônia ou são meramente informações pitorescas para entreter as camadas escolarizadas, urbanas que veem nos mitos apenas lendas e os renegam como fontes de explicações ontológicas e de valor moral compatíveis com as dos centros urbanos. A resposta: os mitos tradicionais no livro citado são abordados não como coisas em si, de uma realidade

objetiva, mas como fenômenos que são representações de uma cultura em extinção (a agrária, com base na agricultura familiar); desta forma, o público leitor burguês adota a aceitação dos mitos não como forma de ensinamento real, mas como mera informação e entretenimento. A cultura indígena, por exemplo, mescla-se a outras e os mitos tradicionais dessa cultura aparecem como mera informação e entretenimento para uma camada letrada e urbana da sociedade industrializada. O mito então não representa os anseios e crenças dos povos da floresta, mas uma tentativa de resgate de algo que já não se consegue mais vivenciar. O resgate se dá pela memória fluida e esparsa, e não pela vivência. O quinto capítulo busca provar que Hatoum, mesmo considerando que seus textos são narrativas tradicionais, conforme as descritas por Benjamin, na verdade ele não o é, pois suas narrativas são subjetivistas, mergulhadas em técnicas modernas, tais como o monólogo interior e o discurso indireto-livre, o que distancia dos mitos tradicionais, objetivos, diretos. Aqui, seguindo o método sociológico de Antonio Cândido, fez-se uma sondagem do perfil psicológico do autor, seu contexto social, sua formação acadêmica e sua postura frente à literatura, sempre tentando enquadrá-lo na problemática da Amazônia contemporânea.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. *Notas de literatura 1*. Tradução de Jorge M. b. de Almeida. Duas Cidades, Ed. 34, (coleção espírito crítico). São Paulo, 2003.

ADORNO, Theodor W. **HORKHEIMER**, Max. A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas. In: *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 2006.

ARAÚJO. Inês Lacerda. *Introdução à Filosofia da Ciência*. Curitiba, PR, UFPR, 1993.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução e comentários de Eudoro de Sousa. Porto Alegre, Globo, 1966.

BACON, Francis. *Novo Organum*. Coleção Os Pensadores. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BARRETO, Lima. *Triste fim de Policarpo Quaresma*. Editora FTD, São Paulo, 1991.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Trad. Rita Buongiorno e Pedro Souza. 10 ed., rio de janeiro. Bertrand Brasil. 1999.

_____. Introdução à Análise Estrutural da Narrativa. In: *Análise estrutural da narrativa*. Ed. Vozes, São Paulo, 1973.

BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: *Obras Escolhidas*: magia e técnica, arte e política. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 10ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.

BOECHAT, Fernanda Boarin. Espaço da identidade: a relação entre espaço e personagens em Cinzas do Norte e Órfãos do Eldorado de Milton Hatoum. Curitiba: UFPR, 2011, Dissertação de Mestrado.

BOSI, Alfredo. Colônia, culto e cultura. In: *Dialética da Colonização*. Companhia das Letras, São Paulo, 1992.

BUGALHO, Henry Alfred. Fluxo de consciência: a literatura dentro da mente. *Revista Amisdat*. (Publicado originalmente em <www.revistasamizdat.com>) 2009. Último acesso em 29.03.2013.

CAMPANELLA, Tommaso. *A Cidade do Sol*. Coleção os Pensadores, Editora Abril Cultural, 3ª ed. , São Paulo, 1993.

CANDIDO, Antonio. Crítica e Sociologia. In:____. *Literatura e sociedade*. 11 ed. Rio de Janeiro, Ouro sobre azul, 2010.

_____. Introdução. In:____. *Formação da literatura brasileira*: momentos decisivos. 12 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre o Azul. 2009.

_____. *Iniciação à literatura brasileira*: resumo para principiantes. 3 ed. – São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1999.

CARPEAUX, Otto Maria. *História da literatura ocidental*. Editora Alhambra. Rio de Janeiro, 1978.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 1999.

COUTINHO, Afrânio. O regionalismo na ficção. In: *A literatura no Brasil*. V. 3. Ed. Sul-Americana. Rio de Janeiro, 1969.

DESCARTES, René. *Discurso do método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. Trad: Jacob Guinsburg e Bento Prado Jr. Col. “Os Pensadores”. Editora Abril Cultural, São Paulo, 1973.

ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Ed. Perspectiva. 1972.

_____. *mito e realidade*. Trad. Pola Civelli. São Paulo. Ed. Perspectiva. 1989.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. Editora Globo/editora da USP, São Paulo, 1975.

FERREIRA, Wallace. *Uma análise revisionista de Adorno e Horkheimer em “A Dialética do Esclarecimento*. CSOnline – revista eletrônica de ciências sociais. Ano 2, vol. 5, dezembro de 2008.

FINLEY, Moses. *Mito, memória e história*. In: Uso e abuso da história. Martins Fontes. São Paulo, 1989.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* In: **MOTTA**, Manoel Barros da (Org.). *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, Coleção Ditos & Escritos, v. 3, 2006.

_____. *Microfísica do poder*. Ed. Graal. Rio de Janeiro, 1993.

FRIEDRICH, Helena. Órfãos do Eldorado: mito, história e orfandade. *Revista Cenários*, vol. 1, nº 1, (2009). Disponível em <www.seer.uniritter.edu.br>. Acesso em 3 de jul. 2011.

GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994

GRAIEB, Carlos. Uma locomotiva da globalização. *VEJA on-line*, edição 1891, de 9 de fevereiro de 2005. Disponível em <www.veja-online.com.br>. Último acesso em 12.03.2013.

HARDMAN, Francisco Foot. *A vingança da Hileia: Euclides da Cunha, a Amazônia e a literatura moderna*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HATOUM, Milton. *Órfãos do Eldorado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Relato de um certo oriente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Milton Hatoum encara o desafio da novela órfãos do eldorado*. *Revista Último Segundo*, 18 de março de 2008. Disponível em <http://ultimosegundo.ig.com.br/cultura/2008/03/18/Milton_hatoum> Último acesso: 12.03.2013.

_____. O arquiteto da memória. Frankfurt: *Revista Deutsche Welle*. 11 de outubro, 2004. (Entrevista concedida a Soraia Vilela). Disponível em: <<http://www.dw-world.de/dw/article/0,,1355392,00.html>>. Acesso em: 11 nov. 2008.

_____. Escrever à margem da história. *Revista Mirandum* – coedição Mandruvá (Revista de Estudos Árabes da FFLCHUSP). Entrevista concedida a Aida Ramezá Ranania. São Paulo 05. 11. 1993 Disponível em: <<http://www.hottopos.com/collat6/milton1.htm#escrever>>. Acesso em: 09 mar. 2013.

JAEGER, Werner. Homero como educador. In: *A Formação do Homem Grego*. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução: Tânia Pellegrini – Campinas, 8ª edi. SP. Papirus, 2008.

_____. *Raça e história*. Editora Presença. 3ª ed. Queluz de Baixo, Portugal, 1980.

LEÃO, Allison. Milton Hatoum: regionalismo revisitado ou renegado? XII Congresso da ABRALIC. Universidade Federal do Paraná. 2001.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Obras reunidas*, vol. 4, Escrituras Editora, 2000.

MELLO, Lucius de. O judeu e o Gênesis na Amazônia endêmica de Milton Hatoum. *Revista Cronopios*. Disponível em <www.cronopios.com.br>. Último acesso em 15.03.2013.

MIELIETINSKY, E. M. *A poética do mito*. Rio de Janeiro: Forense. 1987.

MORE, THOMAS. *A Utopia*. Tradução de Luís Andrade, Ediouro, Rio de Janeiro, 1992.

ORTEGA Y GASSET, José. *A desumanização da arte e outros ensaios de estética*. Editora Cortês. São Paulo, 2008.

PELLEGRINI, Tânia. Milton Hatoum e o regionalismo revisitado. In: CRISTO, Maria da Luz Pinheiro de. *Arquitetura da memória: ensaios sobre os romances Dois irmãos, Relato de um certo oriente e Cinzas do norte de Milton Hatoum*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, UNINORTE, 2007, P. 98-118.

PINTO, Júlio Pimentel. *Órfãos do Eldorado, de Milton Hatoum*. *Revista eletrônica "Paisagens da Crítica"*, de 17 março de 2008. Disponível em <<http://paisagensdacritica.wordpress.com/2008/03/>>, último acesso: 31.01.2013.

PIZA, Daniel. *A Amazônia de Euclides: viagem de volta a um paraíso*. Ed. Leya Brasil. São Paulo, 2012.

PRADO JR, Caio. *História econômica do Brasil*. 24ª ed. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1980.

RIBEIRO, Maria Goretti. Da literatura aos mitos: a mitopoética na literatura de Lya Luft. XI Congresso Internacional ABRALIC. (Tessitura, Interações, Convergências). USP/ São Paulo. 13 a 17 de julho de 2008. Disponível em: <http://www.abralic.org.br/anais/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/020/MARIA_RI BEIRO.pdf>. Último acesso em: 31.01.2013.

ROCHA, Hélio Rodrigues da. *Microfísicas do imperialismo: a Amazônia rondoniense e acreana em quatro relatos de viagens*. Editora CRV, Curitiba, PR, 2012.

ROSSI, Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho. *Mitologia: abordagem metodológica para o historiador da Antiguidade Clássica*. História. São Paulo, v. 26, nº 1, p. 36-52, 2007.

RUSSEL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. Ed. Nacional. São Paulo, 1967.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Cia das Letras, São Paulo, 2001).

SANTIAGO, Silviano. O narrador pós-moderno. In: *Nas malhas da letra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Editora Cultrix. 25ª edição, São Paulo, 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Editora da Unesp. São Paulo, 2005.

SOUZA, Márcio. *A expressão amazonense: do colonialismo ao neocolonialismo*. Ed. Alfa-Ômega, São Paulo, 1977.

SKARE, Nils G. Informação, memória e narrativa em o anel do general, de Selma Lagerlof. *Revista Anagrama*. Ano 4, p 1-12, 2ª ed., dezembro de 2010/fevereiro de 2011, São Paulo. Último acesso em: 20. 03.2013.

SWIFT, Jonathan. *As viagens de Gulliver*. Tradução: Cruz Teixeira. Fonte Digital, São Paulo, 2004.

TAVARES, Hênio. *Teoria literária*. Ed. Villa Rica. Belo Horizonte, 1996.

TEIXEIRA, Ivan. Estruturalismo. *Revista Cult*, p. 34-37, outubro de 1998.

TEIXEIRA, Marco A. Domingues; FONSECA, Dante Ribeiro da. *História regional: Rondônia*. Ed. Rondoniana, 2ª edição. Porto Velho, 2001.

TURCHI, Maria Zaira. Crítica do Imaginário: percursos e perspectivas. In: *Literatura e antropologia do imaginário*. Ed. UNB. Brasília, 2003.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Editora brasiliense, São Paulo: 1983.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Ed. Martin Claret, São Paulo, 2002.

WELLEK, René; **WARREN**, Austin. *Teoria da Literatura*. Publicações Europa-América, 1976.

WELLS, H. G. *História universal*. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1972.

